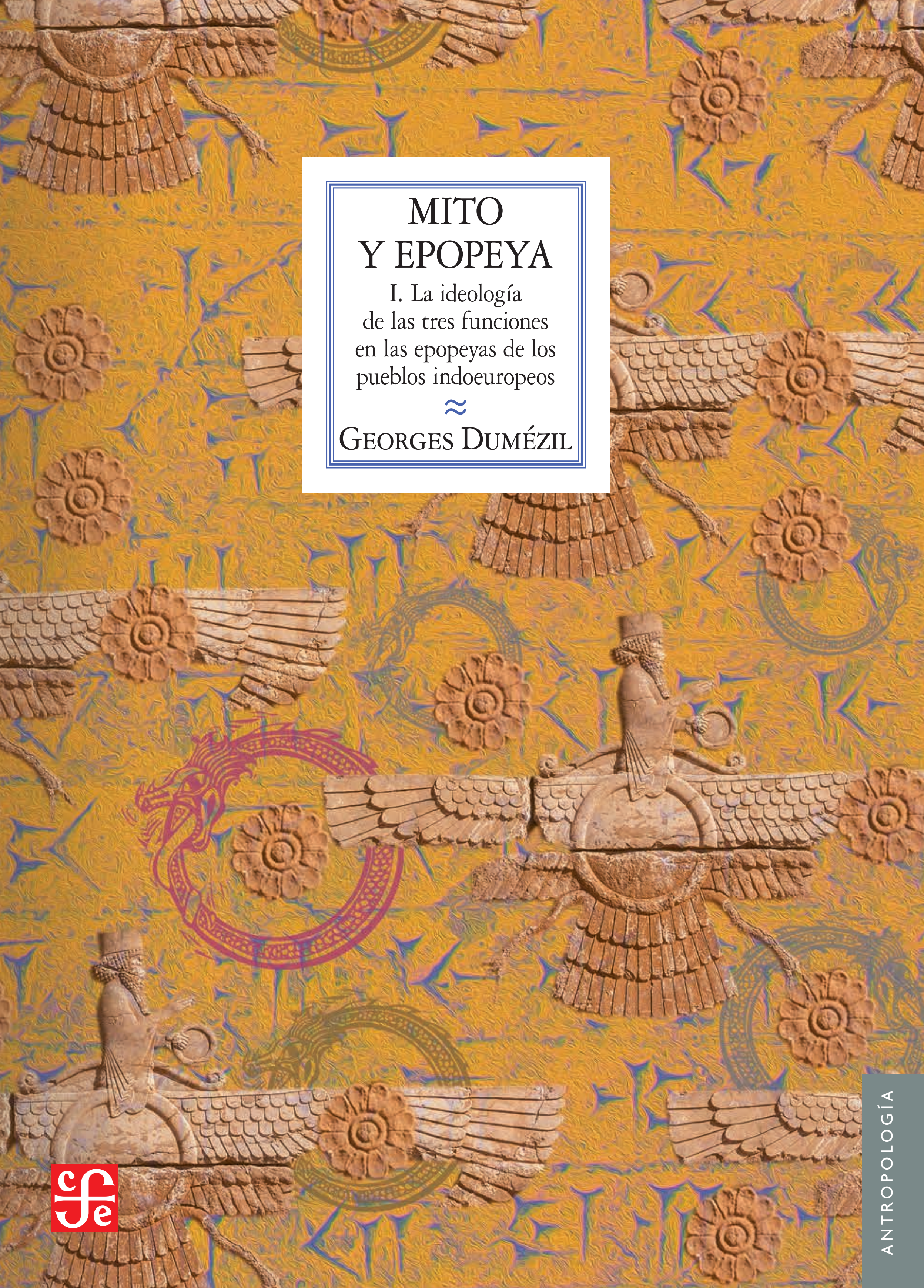

MITO
Y EPOPEYA
I. La ideología
de las tres funciones
en las epopeyas de los
pueblos indoeuropeos
≈
GEORGES DUMÉZIL
ANTROPOLOGÍA

Georges Dumézil (1898-1986)



Filólogo y antropólogo francés, es considerado uno de los más grandes especialistas en mitografía y reconocido mundialmente por sus contribuciones al estudio de la religión y la sociedad de los pueblos indoeuropeos. Se desempeñó como catedrático en las universidades de Varsovia, Estambul, Upsala, Princeton, Chicago y Los Ángeles, y en la Escuela de Altos Estudios de París. Siempre enlazó la labor docente con sus investigaciones antropológicas. El FCE también ha publicado del autor: *Del mito a la novela* (1973), *La cortesana y los señores de colores* (1989), *Escitas y osetas* (1989) y *Nostradamus. Sócrates* (1989).

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

MITO Y EPOPEYA
I

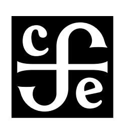
Traducción
EUGENIO TRÍAS

GEORGES DUMÉZIL

Mito y epopeya

I

LA IDEOLOGÍA DE LAS TRES FUNCIONES EN LAS EPOPEYAS DE LOS PUEBLOS INDOEUROPEOS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1968
Primera edición en español (Seix Barral), 1977
Primera edición (FCE), 2016

Dumézil, Georges
Mito y epopeya, I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos / Georges Dumézil ; trad. de Eugenio Trías. – México : FCE, 2016
701 p. ; 23 × 17 cm – (Sección de Obras de Antropología)
Título original: Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens
ISBN: 978-607-16-3503-7

1. Mitología indoeuropea I. Trías, Eugenio, tr. II. Ser. III. t.

LC BL660 V.1 Dewey 291.13 D479m V.1

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-3503-7
ISBN 978-607-16-3455-9 (PDF)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Al general Pierre Brisac
en recuerdo de las jornadas del 9 y 10 de junio de 1918, en las que, siendo subteniente, y convertido por las leyes y los azares de la balística en el oficial más antiguo con mayor grado, estuvo al mando de la 23ª Batería del 226º R. A. C. P., que cubría Monchy-Humières entre los árboles de la carretera nacional, y de otras ruidosas algaradas de nuestros 20 años.

SUMARIO

Tercera parte
TRES FAMILIAS

Cuarta parte
ÉPICA MINORA

CONCLUSIÓN

NOTAS

PREFACIO

El aún joven estudio comparativo de las lenguas indoeuropeas cumplirá pronto su tercer medio siglo: 150 años de evolución, sembrados de mutaciones que han transformado su primer rostro. Los pioneros no habían renunciado del todo a soñar sobre el origen del lenguaje, sobre la "lengua primigenia", e incluso quienes insistían con más vigor en el hecho de que el sánscrito no era, entre los miembros de la familia, la madre sino la hermana, también quedaban como hechizados ante una lengua que no se presentaba ante ellos con la frescura de una materia prima, sino como una materia ya analizada y casi autopsiada por gramáticos más perspicaces que los griegos y los romanos: dos generaciones de lingüistas atribuyeron, en efecto, al indoeuropeo el vocalismo simplificado del sánscrito, contra el testimonio de la mayoría de las restantes lenguas. El mismo objeto de la nueva ciencia no se ha definido fácilmente: durante mucho tiempo se quiso obtener, recrear el indoeuropeo, *un* indoeuropeo académico, aquel que se hablaba —según se creía— "en el momento de la dispersión"; y sólo paulatinamente se ha llegado a comprender que era preciso admitir, desde la prehistoria común, las diferencias dialectales; que los movimientos de pueblos de los que sólo podemos constatar sus resultados habían estado separados por intervalos de tiempo a veces considerables, y sobre todo, que lo importante no era reconstruir un prototipo ni entretenerse en la parte inverificable de las evoluciones, sino explicar comparativamente las partes conocidas. Por lo menos, a través de todos estos cambios de perspectiva y de método que constituían, en cualquier caso, evidentes progresos, la "gramática comparada" no ha dudado nunca de su legitimidad ni de su continuidad. Muy distinto ha sido, en cambio, el destino de un tipo de investigación que nació al mismo tiempo que ella y que había recibido el nombre gemelo de "mitología comparada".

En efecto, desde el comienzo de sus investigaciones, al comprobar la extensión y la precisión de las correspondencias que se descubrían entre las lenguas indoeuropeas, los gramáticos y los filólogos se dieron perfecta cuenta de que tales concordancias atestiguaban algo más que lo que indicaban. La comunidad de lenguaje podía concebirse, ciertamente, desde tiempos muy remotos, sin unidad de raza ni unidad política, pero no sin un mínimo de civi-

lización común, tanto de civilización intelectual, espiritual, es decir, esencialmente religiosa, como de civilización material. Deberían percibirse, por tanto, vestigios más o menos considerables de una misma concepción del mundo, tanto del visible como del invisible, de un lado al otro del inmenso territorio conquistado, en los dos últimos milenios anteriores a nuestra era, por hombres que daban el mismo nombre al caballo, al rey, a las nubes y a los dioses. Con confianza, e incluso con entusiasmo, los investigadores pusieron manos a la obra. "Los investigadores": es decir, los lingüistas y los indianistas; pues, ¿quién podía llevarla a cabo con mejores medios? La sociología y la etnografía no existían, y la religión pertenecía a los filósofos. Ocurrió, desgraciadamente, que los mismos medios que parecían cualificarlos para ello los condenaban de entrada a tres graves errores de apreciación.

En primer lugar, en cuanto al objeto de estudio. Se estudió en realidad la "mitología comparada". Ciertamente, en las sociedades arcaicas la mitología era muy importante, y se disponía sobre todo de textos mitológicos. Pero los mitos no se pueden entender si se los separa de la vida de los hombres que los narran. Aunque estaban llamados a tener, tarde o temprano —a veces muy temprano, como en Grecia—, una carrera literaria propia, no constituían invenciones dramáticas o líricas gratuitas sin relación con la organización social o política, con el ritual, con la ley o con la costumbre; por el contrario, su papel era el de justificar todo ello, y expresar en imágenes las grandes ideas que organizan y sostienen el conjunto.

En segundo lugar, en cuanto al método. La mitología, aislada de la vida, despojada de sus asideros naturales, era interpretada según sistemas *a priori*. Los orígenes de la "mitología solar" y de la "mitología de la tempestad" son complejos, pero la influencia del más importante exegeta indio de los himnos védicos ha sido, ciertamente, dominante. Hombres como Max Müller, influidos por Sāyaṇa, no han hecho otra cosa, en principio, que extender al conjunto de los mitos y a todas las mitologías de la familia algunas tesis atrevidas de una escuela indígena. Actualmente se sabe que ante un corpus mitológico hay que ser más humilde, hay que servirle a él en lugar de servirse de él, interrogarlo en vez de meterlo en unos *dossiers* ávidos de documentación; y, sobre todo, respetar la riqueza, la variedad e incluso las contradicciones.

En tercer lugar, en cuanto a las relaciones entre la mitología y la lingüística. No me refiero a aquella fórmula que convertía el mito en una enfermedad del lenguaje sino a algo bastante más serio. Los primeros comparatistas se propusieron como tarea principal establecer una nomenclatura divina indoeuropea. La consonancia de un nombre indio y de un nombre griego o escandinavo

les parecía, a la vez, garantía de que estaban comparando cosas comparables entre sí, y signo de que era posible acceder a una mentalidad ya indoeuropea. Sin embargo, con el tiempo han sido muy pocas las ecuaciones que hayan resistido un examen fonético más exigente: las Erinias griegas no han podido seguir siendo la pareja de la india Saraṇyu, ni el perro Ortao la del demonio Vr̥tra. Incluso la más sólida se ha resquebrajado: en el Dyu védico el "cielo" se halla orientado de forma muy diferente que en el Zeus griego o en el Júpiter de Roma y la comparación no enseña casi nada.

Estos tres puntos débiles originales hicieron que se desperdiciaran tesoros de habilidad, de ciencia e incluso de juicio, y que la desilusión, cuando llegó, fuera brutal. La mitología comparada, abandonada por los lingüistas, que cada vez se mostraban más conscientes de las reglas y de los límites de su disciplina, fue desapareciendo del catálogo de los estudios serios. La tentativa hecha por algunos de sustituir el sol y el rayo por la libación como medio de exégesis no podía rehabilitarla.

Y, sin embargo, la reflexión inicial mantenía todo su vigor. Por distantes en el tiempo que se consideraran las migraciones, por diversificada que se concibiera en su comienzo a la lengua indoeuropea común, ésta desempeñó su oficio de lengua, conservando y transmitiendo ideas, y parece, por tanto, improbable que los pueblos que han hablado posteriormente las lenguas derivadas de aquélla no hayan conservado ni registrado ninguna de tales ideas en sus documentos más antiguos. Ésta es la razón por la que, hace ya unos 50 años, un reducido número de eruditos se decidieron a explorar de nuevo este campo de estudio teóricamente irreprochable, aunque al parecer casi inabordable.

Los tanteos fueron largos: era más fácil sospechar los errores de base de la "mitología comparada" que definirlos con precisión y, sobre todo, remediarlos; de este modo, cada uno de los pioneros ofrecía su bagaje de ilusiones. Por mi parte, entre 1920 y 1935, seguí pensando que algunas de las ecuaciones onomásticas de antaño, aquellas que se podían defender con menos dificultad, podían ponernos sobre la pista de hechos importantes, siempre y cuando recibieran una interpretación renovada (y yo concedía a *The Golden Bough* el primer puesto entre quienes lo intentaban). Ésta es la razón de que mis primeras tentativas se consagraran a cuatro problemas antiguos, los que dimanaban, desde hacía 100 años, del establecimiento de las parejas de palabras: ambrosía-amr̥ta (1924), Centauro-Gandharva (1929), Urano-Varuṇa (1934), *flamen-brahmán* (1935).

Albergaba asimismo otra esperanza, no menos tradicional que la primera y solidaria de ésta; esperaba mucho, en efecto, de la confrontación entre dos de las más ricas mitologías de la familia, la griega y la india; salvo en el caso de *flamen,* siempre era un nombre griego el que se asociaba a un nombre védico.

Por otra parte, aunque tenía conciencia de que los mitos no constituyen un dominio autónomo, sino que expresan realidades más profundas, sociales y culturales, no veía con claridad cuáles podían ser éstas, en el caso de los indoeuropeos, ni cómo era posible alcanzarlas, y por eso continuaba confeccionando uniformes para los mitos: más influido por *The Golden Bough* que por los sociólogos franceses, orientaba la ambrosía hacia la fiesta de primavera, los centauros hacia los disfraces del cambio de año, Urano hacia la realeza fecundadora y —con una particular violencia— el *flamen* y el *brahmán* hacia el chivo emisario, el *scapegoat* tan caro al viejo maestro.

Tal como se había hecho en el siglo XIX, pensaba siempre que el objeto de la mitología comparada podía reducirse a una serie de problemas ciertamente en conexión, pero todos ellos autónomos y sin jerarquía, cada uno de los cuales reclamaba y permitía una solución particular.

En mi caso los años decisivos fueron 1935-1938. Con *flamen-brahmán* había agotado mi reserva de problemas tradicionales y el fracaso era evidente; incluso bordeaba casi el escándalo en el último ensayo; no tenía otra alternativa que detenerme y reflexionar sobre aquellos errores. Por otra parte, en 1934 y después de una osada e intensa iniciación, había comenzado a seguir en la École des Hautes Études las lecciones de un hombre que despertó en mí, desde entonces, la más viva admiración: el sinólogo Marcel Granet; durante tres años, junto con Maxime Kaltenmark, Rolf Stein y Nicole Vandier —no éramos demasiados—, asistí a las lecciones de aquel gran sabio y pude verle extraer, con tanta delicadeza y respeto como energía, la sustancia conceptual de textos que a primera vista parecían insignificantes e incluso insípidos; sin querer despreciar a ninguno de mis restantes maestros declaro que fue con él con quien logré al fin comprender, a mis buenos 35 años, lo que debe ser la explicación de un texto. Por otra parte, aún en el error, una circunstancia favorable me permitió hallar la salida: después de mi libro sobre los centauros, al menos por lo que respecta a Roma, las relaciones ciertas entre las Lupercales y la realeza me habían abierto otras vías distintas a las de Frazer para centrar el estatuto del *rex;* aunque los problemas de Urano-Varuṇa y de *flamen-brahmán* estaban mal planteados y mal resueltos, me habían mantenido en el seno de la ideología real, y entre las ruinas de tantas construcciones, la hipótesis de la pareja que formaba el *rājan* védico con el brahmán, su capellán, y del órgano

doble que formaba el *rex* —según una clara definición de Tito Livio— con el primero de los flámenes mayores, continuaba pareciéndome objetivamente válida a pesar de todas las interpretaciones, incluso a pesar de aquella interpretación exageradamente frazeriana que yo mismo acababa de proponer. Por último, desde hacía algunos años, otro dato que yo mismo había contribuido a asegurar, pero cuya importancia no había calibrado y tendía a considerarlo una curiosidad aislada, pasó a primer plano: en un artículo de 1930 había establecido, al margen de mi programa indoeuropeo y frente a dudas recientes, que la concepción de la sociedad que culminaba en el sistema indio de los varṇa, de las clases sociales —brahmanes-sacerdotes, kṣatriya-guerreros, vaiśya-ganaderos-agricultores— era ya indoirania, y no sólo se observaba en los iranios de Asia sino también entre sus hermanos los escitas e incluso —y hasta nuestros días— entre los descendientes de éstos, los osetos del Cáucaso del Norte. Dos años después, Émile Benveniste, a quien le interesaba la cuestión desde hacía tiempo y que había querido leer las pruebas y mejorar mi redacción de 1930, confirmó con nuevos argumentos la concepción social tripartita.

Fue la reelaboración, o más bien la interpretación de todo ello —objeciones formuladas por otros o por mí mismo, ejemplo de un maestro incomparable, familiaridad con una materia tratada de forma inadecuada pero constante—, lo que posibilitó el trazado, en la primavera de 1938, de las primeras líneas de una nueva forma de "mitología comparada" que todavía no se hallaba libre de ilusiones, pero que no tenía ya los defectos de sus predecesoras, y en la cual, desde entonces, no he cesado de trabajar sin arrepentirme. Durante el curso escolar 1937-1938, en un curso en la École des Hautes Études que yo dedicaba a la articulación de los dioses védicos Mitra y Varuṇa, había querido abordar inicialmente, por última vez, el irritante problema de *flamen-brahmán* y me había entretenido en reexaminar los datos. De pronto me chocó uno de ellos, que hasta entonces no había tenido en cuenta: la existencia, al lado del órgano doble que forman el *rex* y el *flamen Dialis,* de otro conjunto: la jerarquía, debajo del *rex* y por encima del *pontifex maximus,* de tres *flamines maiores* y, en consecuencia, de los dioses a los que sirven: Júpiter, Marte y Quirino. Una tal estructura teológica, todavía inexplicada y pasada por alto —si bien su carácter prerromano fue confirmado por la estructura idéntica *(Juu-, Mart-, Vofiono-)* de la teología de los umbros de Iguvium— me pareció paralela a la estructura de los varṇa, las clases sociales de la India: al margen de tesis recientes que gozaban de gran favor, Marte se interesa indiscutiblemente por la guerra; por encima de Marte, todos los oficios conocidos del *flamen Quiri-*

nalis lo muestran al servicio de la agricultura, exactamente del grano, a lo cual remite la fiesta de su dios, los *Quirinalia,* y, a su vez, su nombre lo aproxima a los *Quirites,* que el vocabulario latino opone a los *milites.* Esta primera visión comparativa era insuficiente respecto a Júpiter y a Quirino, pero se hallaba, además, desviada por el excesivo peso que yo atribuía a las clases sociales indias en el problema de la relación entre los tipos de hombres sagrados designados por las palabras *flamen* y *brahmán.* Las notas que conservo de esta vieja conferencia llevaban un título significativo a este respecto: "Júpiter Marte Quirino: *sacerdotes, milites, Quirites*". El enunciado no era bueno y contenía el germen de algunos falsos problemas que me habían hecho perder mucho tiempo, como, por ejemplo, el de por qué cada uno de los dioses romanos de los tres niveles tiene un *flamen,* mientras que, en la estructura de los varṇa, los brahmanes sólo aparecen en el primer nivel, pero lo ocupan solos. Sin embargo, lo esencial se había conseguido: los romanos más antiguos, los umbros, habían traído con ellos a Italia la misma concepción que también conocían los indoiranios y en la que los indios habían basado su orden social. Era preciso llevar de nuevo esta concepción a los tiempos indoeuropeos y, por consiguiente, era preciso buscar de nuevo sus vestigios o sus huellas en los demás pueblos de la familia. Esta conclusión se vio rápidamente justificada por el examen de la tríada divina que se honraba en el templo de Gamla Uppsala y que domina la mitología escandinava: Ođinn, Þórr, Freyr, y más aún por la consideración de las dos grandes divisiones del panteón, los dioses Æsir, a los que pertenecen Ođinn y Þórr, y los dioses Vanir, de entre los cuales Freyr es el más popular.

No puedo resumir aquí el trabajo de los 30 años que siguieron. Únicamente diré que se llevó a cabo un progreso decisivo el día en que reconocí, hacia 1950, que la "ideología tripartita" no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de una sociedad, de la división tripartita *real* de esta sociedad, según el modelo indio; que, por el contrario, allí donde se la podía constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un ideal y, al mismo tiempo, un medio para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres. Estando de este modo sometido a exorcismos el prestigio de los varṇa indios, muchos problemas han desaparecido, por ejemplo aquel al que aludí hace un instante: los flámenes mayores de Roma no son homólogos a la clase de los brahmanes *(brāhmaṇa)* y no son ellos sino el *brahmán* en el sentido estricto y primero de la palabra (uno de los tres sacerdotes principales de toda celebración sacrificial) quien debía ser comparado,

en sus relaciones con su dios —fuera éste el que fuese—, con el *tipo* de sacerdote llamado *flamen*. De este modo se ha dibujado una concepción más clara en la que la división social propiamente dicha no es otra cosa que una aplicación entre otras —que incluso está ausente a veces mientras las otras se hallan presentes— de lo que he propuesto llamar, con un término acaso mal escogido, pero que ya ha entrado en uso, la estructura de las tres "funciones": por encima de los sacerdotes, los guerreros y los productores —y más esenciales que ellos— se articulan las "funciones" jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza física y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda.

Pero antes incluso de esta corrección, la visión adoptada en 1938 había disipado las ilusiones de 1920, prolongación de las del siglo XIX. Se volvía a situar a las mitologías, tal como debía ser, en el conjunto de la vida religiosa, social y filosófica de los pueblos que las habían practicado. En lugar de hechos aislados —y por ende inciertos— se proponía al observador una estructura general en la que, como en un marco muy amplio, los problemas particulares encontraban su lugar preciso y delimitado. La concordancia de los nombres divinos perdía, si no todo el interés, por lo menos su primacía ilegítima, en favor de otra concordancia, la de los conceptos, y sobre todo la de los conjuntos articulados de conceptos. El testimonio de los griegos, críticos, innovadores, creadores, cedía el paso al de pueblos más conservadores, especialmente el de los itálicos y el de los germanos. Por último, la técnica de las nuevas interpretaciones no había sido tomada de teorías preexistentes, frazerianas o de otro tipo, sino que surgía de los hechos, puesto que la tarea del exegeta era únicamente investigarlos en toda su extensión, con todas sus enseñanzas implícitas y explícitas y todas sus consecuencias. A decir verdad, no se trataba ya de "mitología comparada": por esa fecha, discretamente, sin que nadie lo advirtiera y sin decírselo a nadie (pues de otro modo hubiera sido precisa por lo menos una decisión ministerial), hice desaparecer de la *affiche* de la École des Hautes Études, en el nombre de mi asignatura, la venerable expresión que Sylvain Lévi había propuesto en 1935, poco antes de su muerte: "Estudio comparativo de las religiones de los pueblos indoeuropeos". Pero esto ya no bastaba. Cuando el Collège de France, en 1948, acogió el nuevo plan de estudios, mi ilustre padrino recomendó la creación de una cátedra de "civilización indoeuropea".

Desde 1938, fecha en la que Benveniste publicó un segundo artículo sobre las clases sociales indoiranias, no ha cesado de apoyarme en mi investigación y,

desde que concluyó la guerra, extendió su trabajo a Italia. Poco después se juntaron eminentes colegas comparatistas o especialistas de diversas zonas del mundo indoeuropeo. El ejemplo lo dio, para la India, Stig Wikander, a la sazón profesor en Lund, y la primera parte del presente libro es un desarrollo de un descubrimiento suyo capital. El esbozo que yo había dado de los hechos iranios fue completado y mejorado por Kaj Barr en Copenhague, por Jacques Duchesne-Guillemin en Lieja, por Geo Widengren en Uppsala y por el malogrado Marijan Molé en París. Jan de Vries en Holanda, Werner Betz en Múnich, Edward G. Turville-Petre en Oxford, si bien aprobaron lo esencial de mis resultados en el terreno germánico, aportaron preciosos retoques. La lectura de la Lineal B permitió extender la tripartición a la más antigua de las sociedades griegas conocidas: tal fue la contribución de L. R. Palmer en Oxford y de Michel Lejeune en París, mientras Francis Vian, en Clermont-Ferrand, interpretaba con éxito, en el mismo sentido, diversos hechos de la Grecia clásica. Desde hace ocho años, en Los Ángeles, con el impulso de Jaan Puhvel, están en curso activas investigaciones según el mismo método. Se me permitirá recordar, con un particular reconocimiento, la contribución tan variada como original proporcionada, durante más de 20 años, por mi más antiguo colaborador, Lucien Gerschel, así como las brillantes publicaciones que, desde hace cinco años, ha realizado un joven erudito japonés de París, Atsuhiko Yoshida. Por último quiero rendir homenaje a Herman Lommel, quien, mucho antes que yo, había alentado y emprendido la restauración de estos estudios, y que después de haber acogido mis errores con amable indulgencia, no ha cesado de animarme en mi nueva vía; en su propia línea continuó publicando, hasta su muerte, en 1968, memorias comparativas sobre las religiones de la India y del Irán, la mayoría de las cuales se ajustan sin dificultad a mi trabajo.

La investigación se ha desarrollado en todas las partes del mundo indoeuropeo y en todos los tipos de obras que produce habitualmente el pensamiento humano y que es preciso distinguir cuidadosamente, a pesar de sus continuas comunicaciones y de su unidad fundamental: la teología, la mitología, los ritos, las instituciones, y también esa cosa seguramente tan antigua como la más antigua sociedad parlante, la literatura. La investigación se ha esforzado por permanecer en estado de autocrítica, siendo reconsiderados de manera incesante los resultados anteriores a la luz de los nuevos resultados. Finalmente, después de haberse reducido durante una decena de años a la estructura central que se acababa de reconocer, la investigación se ha encarado de nuevo, provista del método y las concepciones directrices puestas al día sobre este asunto

tan amplio, hacia otras materias de alcance más restringido, y ha encontrado de nuevo ocasión, por ejemplo, a propósito de la diosa y de los ritos de la aurora en la India y en Roma, de restaurar una "mitología comparada solar", realmente muy distinta de la antigua.

Ahora confío a algunos libros el balance de este largo esfuerzo. Balance que ya resulta tardío por lo que a mí respecta, pero que es de hecho prematuro en lo que se refiere a la obra. Desde 1938, a través de escritos sin duda demasiado numerosos, pero sobre todo en mis conferencias de la École des Hautes Études y después en el Collège de France, he multiplicado los enfoques, los retoques, la retractaciones, las confirmaciones y también las defensas y los contraataques, guardando el sentimiento agradable de que el objeto de mi estudio permanecía entre mis manos indefinidamente maleable y perfectible. Si no me constriñen a ello las previsiones biológicas, aun siendo optimistas, procuraría no darle una apariencia de cerrazón que mis discípulos no tardarían en desmentir —lo cual es una suerte que todos deberíamos desear—. Sé demasiado bien lo que en esta exposición y en las que seguirán exigirá todavía pasar por la prueba del tiempo. Si en ocasiones el lector se irrita, le ruego que no olvide, en mi descargo, que ninguno de los problemas que aquí se abordan, con excepción de uno solo —el del valor funcional de las tres familias nartas, que ya se planteó en 1930—, se había planteado, ni podía tan sólo plantearse hace 30 años.

Este balance está previsto en dos series de libros, una concerniente a los hechos religiosos e institucionales, y la otra a las literaturas. De las dos series, la primera —y ésta especialmente— está consagrada al dato central, aquel sobre el cual he trabajado más constantemente: el de la ideología de las tres funciones.

Por fidelidad al título que rubricó las primeras sedimentaciones de mi investigación (1941-1949), la parte religiosa se llamará *Jupiter Mars Quirinus,* si bien los hechos propiamente romanos han sido tratados de forma exhaustiva en mi reciente libro *La religion romaine archaïque* (1966). Si tuviera tiempo, intentaría llevar a cabo separadamente con los indios védicos, con los iranios y con los escandinavos lo mismo que he hecho en ese gran tratado con Roma: no sólo presentar lo que cada uno de estos pueblos ha heredado de los tiempos indoeuropeos, sino también establecer esa herencia en el conjunto religioso; en una palabra, componer una historia de la religión considerada desde un punto de vista según el cual los datos comparados serían utilizados con el mismo título que los datos ya conocidos. Pero deberé limitarme a un solo libro, menos rico y menos equilibrado, dejando a mis sucesores el cuidado de los

diversos ajustes. Por otra parte trazaré de nuevo, con vistas a la instrucción de los estudiantes, el camino de la investigación, las dificultades encontradas nuevamente, los errores cometidos y las consideraciones que los han corregido.

El balance literario de la ideología de las tres funciones constituye el objeto del presente libro, que ha sido editado con anterioridad al otro únicamente por razones de comodidad. Sólo hay dos formas de literatura a considerar en esas épocas antiguas; a saber, la lírica y la narrativa, y ésta, dejando aparte los cuentos, puede quedar suficientemente definida (preséntese en verso, en prosa o en forma mixta) con el término de "epopeya"; se ha de tener en cuenta, por lo demás, que a su vez es rica en géneros literarios, como la historia o la novela, que se diferenciaron más o menos tarde, y que asimismo se halla en comunicación constante, en ambos sentidos, con los cuentos. Aquí trataremos de la epopeya entendida de este modo.

Algunas de las expresiones más útiles de la ideología de las tres funciones se hallan, en efecto, en las obras épicas: incluso en el seno de sociedades en las que esa ideología había perdido muy pronto toda actualidad ha guardado el suficiente prestigio para mantener, a través de los siglos, narraciones heroicas, a veces muy populares. Esto sucede especialmente en tres pueblos: los indios, con el Mahābhārata; los romanos, con la "historia" de sus orígenes; y finalmente los osetos, últimos descendientes de los escitas, que constituyen un pequeño pueblo del Cáucaso del Norte cuya importancia no cesa de crecer en todas las formas de estudios comparativos, con su leyenda sobre los héroes nartos. Estos tres terrenos ocupan las tres primeras partes de este libro, en el orden inverso de aquel en que han sido reconocidos y explorados.

Fue en 1929 cuando llamé la atención sobre la división de los héroes nartos en tres familias, las cuales se presentan de forma teórica, confirmada por sus papeles respectivos en las narraciones, definidas una de ellas por la inteligencia, la segunda por la fuerza física y la tercera por la riqueza. Siendo iranios los escitas, inmediatamente (1930) subrayé la concordancia de esta división con la concepción india y avéstica de las tres clases sociales —sacerdotes-sabios, guerreros, productores—, de cuya concepción daba ya testimonio la leyenda sobre el origen de los escitas que se lee en Heródoto. Pero la explotación de este dato sólo fue posible más tarde, después de haber sido publicados los grandes corpus de las leyendas nartas, no sólo las de los osetos, sino también las de los pueblos vecinos —abjasios, cherqueses, chechenios— que las habían tomado de los osetos.

En 1938, en el curso de las semanas que siguieron a la interpretación trifuncional de la tríada precapitolina, reconocí en la narración del "nacimiento

de Roma", a partir de los tres componentes preexistentes —protorromanos de Rómulo, etruscos de Lucumón, sabinos de Tito Tacio—, una segunda aplicación de la ideología que había agrupado y presidía el panteón formado por Júpiter, Marte y Quirino; las notas étnicas de los componentes se doblan aquí de forma clara con notas funcionales: Rómulo, el rey, obra en virtud de su sangre divina y de las promesas divinas de las que es beneficiario; Lucumón interviene a su lado como un puro técnico de la guerra; Tacio y sus sabinas aportan a la comunidad, con las mujeres, la riqueza, *auitas opes*. Después, en 1939, la guerra entre protorromanos y sabinos que prepara esta feliz fusión aparece como la forma romana, historizada, de una tradición que los escandinavos utilizaban en la mitología aplicándola a sus dioses: es también después de una guerra cuyos episodios antitéticos tienen la misma intención que los de la guerra de Rómulo y de Tacio, cuando los Æsir, dioses mágicos y guerreros, y los Vanir, dioses ricos y voluptuosos, logran asociarse para formar la sociedad divina completa. En 1941 se dio una exposición provisional de este paralelismo.

Por último, en 1947 mi colega sueco Stig Wikander publicó en un corto número de páginas un descubrimiento de gran alcance para el estudio no sólo de las literaturas sino también de las religiones de la India: los dioses padres de los Pāṇḍava, es decir, los cinco hermanastros que juegan el principal papel a través de todo el Mahābhārata, no son otros que los dioses patrones de las tres funciones en una forma arcaica, casi indoirania, de la religión védica; el orden de nacimiento de los Pāṇḍava se conforma al orden jerárquico de las funciones; los hijos muestran en todas las circunstancias el carácter de sus padres respectivos y siguen su modo de actuar. Transponiendo a un tipo de matrimonio paradójico un teologema indoeuropeo que se acaba de descubrir, los cinco no tienen más que una sola esposa.

Estas tres constataciones han sido el punto de partida de largas investigaciones que concluyen, provisionalmente, en el presente libro. En cada terreno las relaciones del mito y de la epopeya son diferentes, siendo también distintos los problemas de interés general que se plantean. No todas las incertidumbres han sido despejadas, ciertamente, pero de ahora en adelante se sabe cómo, y con qué propósito y por medio de qué procedimientos, ha sido construida la intriga del Mahābhārata; cómo y a partir de qué materiales ha sido imaginada la historia primitiva de Roma, ciertamente muy alejada de los hechos; y cómo y en la línea de qué antigua tradición han sido concebidas las relaciones sociales de los héroes nartos. De este modo se han resuelto tres importantes problemas literarios que habían sido objeto de interminables debates, los dos primeros desde hace un siglo y el tercero desde hace 50 años.

Por lo que respecta al Mahābhārata, el modelo de exégesis mítica que Wikander había establecido en los Pāṇḍava ha sido extendido con facilidad a todos los héroes de alguna importancia: la mujer común, el hermano mayor, el padre y los dos tíos, el tío abuelo, los preceptores, los hijos, los aliados más útiles y los enemigos más encarnizados de los Pāṇḍava reproducen fielmente tipos divinos o demoniacos precisos, y en ocasiones (como en el caso del padre y los tíos o de los hijos) estructuras teológicas tan constantes como las de los dioses de las tres funciones, de forma que constituyen un verdadero panteón —un panteón muy antiguo, quizá prevédico, tal como ha sido reconocido en el caso de los Pāṇḍava— que ha sido transpuesto en personajes humanos mediante una operación tan minuciosa como ingeniosa. Los autores antiguos, eruditos, hábiles y constantes en su intención —una intención difícil de descubrir debido a la amplitud de su obra—, acertaron a crear un mundo de hombres hecho a la imagen del mundo mítico, en el que las relaciones de los dioses y también de los demonios, cuyos héroes son las encarnaciones o los hijos, han sido mantenidas. Pero asimismo movilizaron este mundo de hombres en una intriga que tampoco es una obra de pura imaginación: la gran crisis que opone los Pāṇḍava, hijos de los dioses de las tres funciones, junto con los dioses encarnados que los sostienen, a los demonios encarnados que son sus malvados primos, constituye la copia, establecida a escala de una dinastía, de una crisis cósmica —batalla de dioses y demonios, aniquilación casi total del mundo, seguida de un renacimiento— de la que el Ṛg Veda no ha conservado ninguna versión, pero que se acerca a las escatologías del Irán y de Escandinavia. “¿Historia o mito?”, se ha preguntado el Occidente durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. Y debe responderse: mito ciertamente; mito sabiamente humanizado e incluso historizado que no deja lugar a los “hechos”; o que a partir de algunos hechos (una batalla de Kurukṣetra; un rey Yudhiṣṭhira victorioso…) ha llevado a cabo una elaboración que los ha recubierto y transformado de tal modo que no subsiste ya ningún vestigio identificable; sólo tardíamente, por las genealogías, la India ha orientado de forma negligente estos acontecimientos hacia la historia, ofreciendo a los sabios europeos una pista falsa que no han dejado de seguir.

En Roma, paradójicamente, la “historia” precedió a la epopeya: Ennio no hizo más que versificar la obra de los analistas. Pero cuando los analistas han querido presentar los orígenes de Roma, los primeros reyes y, antes que nada, la guerra de los protorromanos y de los sabinos en virtud de la cual se preparó el sinecismo, es decir, la constitución de una sociedad completa y unitaria, cabe

preguntar de qué modo trabajaron. Pues bien, no han procedido de otro modo que los autores del Mahābhārata, con la notable excepción de que no han transpuesto mitos divinos (de Júpiter, de Quirino, etc.) a acontecimientos humanos (de Rómulo, de Tacio, etc.), sino que han utilizado una especie de folclor en el que, en el mismo sentido que la teología, pero independientemente de ella, las lecciones y las escenas tradicionales contenidas en la ideología tripartita se aplicaban a los hombres. Esta parte del estudio ha sido jalonada por largas discusiones, por polémicas de las que no conservamos ningún trazo en este trabajo. Eran inevitables. ¿Era posible tratar con medios nuevos, comparativos, indoeuropeos, la historia romana sin despertar las susceptibilidades de todos aquellos —filólogos, arqueólogos, historiadores— que a pesar de querellarse entre sí se consideraban de forma solidaria los dueños legítimos de la materia? De todas formas los ataques e incluso las querellas me han sido útiles. Durante una decena de años, después del *Jupiter Mars Quirinus* de 1941, en *Naissance de Rome* y todavía en el *Jupiter Mars Quirinus IV,* sobrecargué y puse en peligro las constataciones más evidentes con una tesis que me parecía la necesaria consecuencia de mis estudios; a saber, que la sociedad romana primitiva se hallaba *realmente* dividida en clases funcionales y que las tres tribus romulianas de los ramnes, de los lucerios y de los titios se hallaban definidas al principio, al modo de los varṇa indios, por una de las tres "funciones". He necesitado bastante tiempo —y me excuso de ello— para comprender que el estudio comparativo de las *leyendas* no podía servir de ilustración de tales *hechos.* Transcurrida otra decena de años, esta retractación se ha consumado plenamente: mi trabajo no permite tampoco decidir si hubo o no sabinos o sinecismo en los orígenes de Roma; únicamente conduce (y esto puede constituir un freno útil para la orgullosa libertad de los historiadores y los arqueólogos) a mostrar que la narración que leemos de este sinecismo, con los papeles que atribuye respectivamente a los protorromanos, a los sabinos y, en la versión de las tres razas, a los compañeros de Lucumón, se explica enteramente, tanto en la estructura como en los detalles, por la ideología de las tres funciones y por el paralelo escandinavo; asimismo conduce (y esto interesa al historiador de la religión) a mostrar que los analistas y también los poetas (hasta los contemporáneos de Augusto), discípulos de aquéllos, mantenían una total comprensión del doble resorte de la acción, del doble carácter de los actores —a la vez étnico y funcional—, teniendo el sinecismo como resultado el constituir una sociedad que mantenía una promesa especial del dios más grande y más lleno de valor, es decir, "jupiterino" y "marcial", por medio de Rómulo y de sus compañeros, reforzados eventualmente por el militar Lucu-

món; pero asimismo una sociedad rica y fecunda, "quirinaliana", constituida por los sabinos. Por lo que respecta a los ramnes, a los lucerios, a los titios, mi trabajo sugiere, quizá sin fundamento, a razón únicamente del encadenamiento lógico de la narración, que los analistas y sus continuadores los habían considerado "funcionales" al igual que los componentes étnicos de los que decían haber salido.

Pero la epopeya en Roma —la epopeya en el sentido más preciso y homérico de la expresión— obtuvo un desquite espectacular sobre la "historia". El último capítulo de la segunda parte de este libro muestra cómo Virgilio, al describir en los seis últimos cantos de la *Eneida* la instalación de los troyanos en el Lacio, configuró la guerra que mantuvo el piadoso Eneas, reforzado por el contingente etrusco de Tarcón, contra el pueblo campesino del rico Latino, luego el sinecismo que puso fin a esta guerra, a imagen del "nacimiento tripartito de Roma", y cómo, en cada uno de los actores del drama que imaginó —troyanos, etruscos y latinos; Eneas, Tarcón y Latino—, incorporó fielmente el valor funcional que los analistas habían dado a cada uno de los componentes étnicos de Roma. El reconocimiento de este plan permite comprender las modificaciones que Virgilio introdujo en la vulgata de la leyenda troyana, en especial en lo que respecta al papel de los etruscos y al carácter del rey de los laurentinos.

El conjunto de leyendas que constituye, en el Cáucaso, la epopeya narta es de otro tipo, por lo menos aparentemente. Cuando comenzó a ser conocido, a mitad del siglo XIX, pertenecía a la literatura popular y se conservaba en los repertorios de campesinos especialistas de la memoria. Y así se mantuvo durante siglos, a juzgar por la notable conservación de los rasgos de costumbres conocidas por los autores griegos y latinos en tiempos de los escitas. Pero resulta difícil admitir que no hubiera autores, en el sentido más corriente de la palabra, conscientes de lo que creaban y a sabiendas de lo que creaban. Si estamos condenados a ignorar estos orígenes, la frase "literatura popular" no debe inducirnos a error. Al igual que en Roma, tampoco aquí parece que haya habido ningún tipo de trasposición masiva de una mitología preexistente a unos episodios épicos, a pesar de que un héroe como Batraz se haya apropiado de las singularidades del Ares escita; pero la ideología de las tres funciones, que los escitas poseían en común con sus hermanos del Irán y con sus primos de la India, resulta claramente legible en la epopeya narta. Y esto causa verdadero asombro. Ya en los escitas, a juzgar por Heródoto y por Luciano, las "tres funciones", presentes en la leyenda de los orígenes, no domi-

naban la organización social; y menos aún la de sus descendientes los alanos, de los que proceden los osetos. Sin embargo, transcurridos dos mil años, no sólo en el marco de las tres familias definidas funcionalmente, sino también en una serie de episodios que no parecen desempeñar otros papeles, la epopeya narta lleva a cabo la demostración de la estructura tripartita, valoriza sistemáticamente las particularidades y, a veces, las ventajas y las debilidades diferenciales de cada una de las tres funciones: en la leyenda de los tres tesoros de los antepasados, en la de la guerra entre la familia de los Fuertes y la familia de los Ricos, en la de las tres bodas del jefe de los Fuertes, hay elementos suficientes para un manual bastante completo de la ideología indoirania e indoeuropea de las tres funciones. El lúcido mantenimiento, en una rama de la literatura, de una ideología extraña con respecto a la práctica social al cabo de tanto tiempo es un fenómeno sobre el que los sociólogos y también los latinistas podrán reflexionar útilmente. Es tanto más notable cuanto que entre los pueblos no indoeuropeos del Cáucaso, vecinos de los osetos, que han adoptado la epopeya narta, ninguno ha retenido la estructura tripartita ni como marco del personal heroico, ni en los episodios destinados especialmente a resaltar su situación. Hasta la Revolución de Octubre todos estos pueblos diversos presentaban una organización feudal muy semejante a la de los osetos, la cual ya existía, al parecer, en tiempos de los escitas conocidos por Luciano; pero sus antepasados lejanos, al contrario de los osetos, no habían practicado la ideología de las tres funciones. ¿Es acaso esta diferencia lo que les ha hecho refractarios a la parte más indoeuropea de la epopeya narta?

Después de estos tres grandes cuadros, la cuarta parte expone más brevemente las versiones menores que otros pueblos indoeuropeos —griegos, celtas, germánicos, incluso eslavos— han hecho de la ideología tripartita, bien en narraciones propiamente épicas, bien en relatos inseparables de la epopeya.

Por todas partes el estudio avanza a través de explicaciones de textos que se configuran conforme al modelo iniciado por Marcel Granet hace 30 años. Los medios de la explicación son, por supuesto, distintos cuando se estudian documentos folclóricos osetos y escritos cultos de la India o de Roma; asimismo diferentes cuando se estudia al Mahābhārata, texto inmenso, sin historia y casi sin contexto, o cuando se estudia a Propercio o a Virgilio, iluminados por lo general —aunque algunas veces oscurecidos— por más de cuatro siglos de investigaciones eruditas. En cualquier caso, incluso por lo que se refiere al folclor, el trabajo pretende ser filológico, aunque de una filología abierta que no rechaza ni por un momento, en el curso de la investigación, ningún medio

de conocimiento. Aquí no tiene lugar, por tanto, la lamentable oposición entre lo "separado" y lo "comparado".

Estos estudios, además de elucidar algunos de los grandes aciertos literarios de la humanidad —lo cual puede interesar a todo hombre—, tienen, para el investigador que se consagra a los indoeuropeos, un interés más técnico. Ponen en evidencia dos órdenes de hechos comparativos: por una parte, revelan esquemas dramáticos (aunque aquí sean poco abundantes), que se utilizan bien en la mitología, bien en la epopeya o en la historia, y que se han adornado de generación en generación con la ayuda de materiales contemporáneos, aunque firmemente conservados a través de estos remozamientos; tales son, por ejemplo, en el fin de la primera parte, el esquema común a la escatología escandinava y a la transposición del Mahābhārata; en la segunda, el esquema de la difícil constitución de una sociedad tripartita completa, aplicado ya al mundo de los dioses, ya al de los hombres, por los indios, los romanos, los escandinavos y los irlandeses; en la tercera, el esquema de la atribución de los talismanes o de los tesoros que corresponden a las tres funciones. Por otra parte, más allá de las expresiones particulares, algunas de las cuales se remontan a antepasados comunes, pero cuya mayor parte ha sido inventada por cada sociedad después de "la dispersión", todas estas sociedades desarrollan y profundizan la filosofía originaria de los indoeuropeos y que ha venido a constituir la concepción de las tres funciones de sus distintos herederos (hay que decir, a este respecto, que estas reflexiones de los viejos pensadores merecen tanto el nombre de filosofía como las especulaciones de los presocráticos sobre los elementos; sobre el amor y el odio, etc.). En este sentido las epopeyas no son menos ricas en enseñanzas que las teologías, lo cual se pondrá de manifiesto en el curso de los análisis.

Al igual que, después del próximo *Jupiter Mars Quirinus,* aparecerán uno o dos libros que tocarán otras partes de la teología y de la mitología, especialmente los problemas de la soberanía y de los dioses soberanos, asimismo aparecerán otros dos volúmenes de *Mito y epopeya* en los que se reunirán estudios comparativos, más limitados en su objeto, que plantean nuevos tipos de problemas, tales como las formas y las consecuencias del pecado y los tipos del dios o del héroe culpable en los diversos niveles funcionales.

Al igual que en *La religion romaine archaïque,* he reducido las discusiones a lo estrictamente necesario, limitándome incluso a publicaciones muy recientes. No renuncio, sin embargo, a exámenes más extensos, pero los destino a algunos libros de crítica que espero escribir en los intervalos del balance. A este

respecto habría tenido que poner en entredicho, en la segunda parte, los postulados de demostración y los resultados del *Essai sur les origines de Rome* y de *Virgile et les origines d'Ostie,* pero será a la vez más instructivo y más equitativo considerar en su conjunto la obra de André Piganiol y la de Jérôme Carcopino: lo haré en el libro sobre "la historia de la historia de los orígenes romanos" que he anunciado al publicar *La religion romaine archaïque.* Un libro del mismo género será consagrado al examen de algunos estudios recientes sobre algunas epopeyas: los puntos de vista de Louis Renou sobre las relaciones de la mitología védica y la mitología épica, los de Edmond Faral y de algunos otros sobre el ciclo artúrico, los de André Mazon sobre la epopeya rusa, las bylinas y el *Cantar de Ígor,* los de E. M. Meletinskij y otros eruditos rusos y caucásicos sobre la epopeya narta constituirán en este sentido —todos ellos— útiles centros de reflexión.

Doy mis más expresivas gracias a los directores y editores de revistas que me permiten reproducir aquí fragmentos, a veces considerables, de artículos que editaron previamente.

G. D.
Vernonnet, julio de 1967

Además de la corrección de erratas y de algunos cambios de apreciación o de doctrina, esta edición concuerda con la primera; sólo se han completado algunas notas.

Mito y epopeya II y *III,* anunciados al final de la introducción, han aparecido ya (1971, 1973), lo mismo que *Idées romaines* (1969). Una segunda edición, bastante retocada, de *La religion romaine archaïque* aparecerá en 1974. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956) ha sido remplazado y aumentado en *Heur et malheur du guerrier* (1969).

Desde 1968 han dejado este mundo mis amigos Kaj Barr, Lucien Gerschel y Hermann Lommel; Carcopino y Piganiol han acabado asimismo sus largos proconsulados.

G. D.
Vernonnet, septiembre de 1973

NOTA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

Cada lengua se cita en la ortografía o la transcripción usuales.

Excepto en irlandés y escandinavo antiguos, el alargamiento vocálico se indica con un trazo (ā). En las dos lenguas mencionadas se hace con un acento agudo (´). *ə* es la vocal "δhva".

En el cuadro de las palatales, *š, ž, č* y *ǰ* equivalen a la fricativa sorda (francés ch*arme*) y sonora (francés j*ambon*), y a la africada sorda (castellano *no*ch*e*) y sonora (inglés j*ury*), respectivamente; *x* y *γ* representan las modalidades sorda y sonora del ach-Laut alemán; en la transcripción de palabras no griegas, θ y δ equivalen a la *z* castellana y al sonido *th* de la palabra inglesa th*ere,* respectivamente.

Sánscrito

r̥ — *r* vocal
ṃ — nasaliza la vocal precedente
c — *ch* (cast. *no*ch*e*)
j — equivale al ingl. j*ury*
ṅ, ñ — variantes de *n* ante *k* y g, y ante *c* y *j*
ś, ṣ — notan dos variedades de chicheantes sordas
ṭ, ḍ, ṇ, — son cacuminales
ḥ — es una aspiración que sustituye a *s* en ciertas posiciones

Escandinavo antiguo

þ, đ — equivalen al cast. *z* e ingl. *th* sonoro (th*ere*), respectivamente
y — igual al al. *ü*
j — es la semivocal de *i*

Galés

ll — es una lateral (el canal de aire pasa por un lado de la boca)
th, dd — equivalen al cast. *z* e ingl. *th* sonoro (th*ere*), respectivamente
w — como vocal equivale a la *u* alemana, como consonante equivale a la *w* inglesa
u — es una variante de *i*

y *i* velar
ch equivale al ach-Laut alemán, parecido a la *j* española

Irlandés antiguo

h aspira la oclusiva que le precede
sh es parecida a la *ch* francesa

Ruso y oseto

y es una *i* velar
j es la semivocal de *i*
c equivale a *ts*
(') indica palatalización
q en oseto es una faringal sorda
æ en oseto es una *a* breve próxima a *e*
(’) en oseto señala la glotalización

Lenguas caucásicas del noroeste

(') palatalización de la consonante precedente (*k'* = cast. qu*iero*)
(°) labialización de la consonante precedente (*k°* = cast. q*uorum*)
(’) glotalización de la consonante precedente (*k’* = *k* con cerrazón inmediata de la glotis); en posición inicial o después de vocal, oclusión glotal
c equivale a *ts*
q es una faringal sorda
χ, *ğ* son las variantes sorda y sonora del ich-Laut alemán
λ es una lateral
ś, ź y *ṡ, ż* son chicheantes distintas de *š, ž*
ċ, *j* son chicheantes africadas distintas de *č, ǰ*
ḥ en cherqués nota una aspiración con una resonancia *ö* furtiva

Armenio

- *ṙ, ł* son variantes de *r* y *l* (*ł* se pronuncia y se transcribe γ en este libro, en armenio moderno)
- *c* equivale a *ts*
- *y, w* son las semivocales de *i, u*
- (ʻ) señala la aspiración (’ no es más que el apóstrofo, que señala una elisión)

Abreviaturas

Tanto en las notas como en el texto se han utilizado muy pocas abreviaturas y el contexto las aclara suficientemente. Nótese: *R̥V.* = R̥gVeda, *AV.* = Atharva-Veda, *Mbh.* = Mahābhārata, *Śat.Br.* = ŚatapathaBrāhmaṇa, *JMQ* seguido de una cifra romana (I-IV) = mi *Jupiter Mars Quirinus. Cf.* también las notas 29 y 1 de los capítulos I y IV, respectivamente, de la tercera parte (pp. 654-655 y 662).

PRIMERA PARTE

EL ALIVIO DE LA TIERRA

I. EL MAHĀBHĀRATA

El poema

El Mahābhārata, "la gran historia de los descendientes de Bharata", es el poema más largo que ha producido la India y uno de los más largos de todas las literaturas: en las compilaciones norteñas cuenta con más de 90 000 versos. La crítica, tanto filológica como histórica, no puede aplicar a un monstruo semejante sus dimensiones ordinarias. Tampoco han podido determinarse ni el lugar ni el tiempo en que nació. Louis Renou señala del siguiente modo la incertidumbre de su datación:[1]

> La noción de fecha no tiene casi sentido en la epopeya. Sería preciso poder distinguir la lenta elaboración de los temas, su ajuste a la narración central, las redacciones sucesivas [...]
>
> [...] A lo sumo se podrá afirmar, de acuerdo con Winternitz, que el Mahābhārata ha tomado su forma actual entre el siglo IV antes de J. C. y el siglo IV después de J. C. Pero es posible que los orígenes se remonten a mucho antes y que algunos rasgos míticos sean de época védica, algunos incluso prearios. Por otra parte algunos índices literarios y epigráficos permiten creer que la redacción, bajo reserva de interpolaciones menores, había finalizado a fines del siglo IV. Del testimonio de Dión Crisóstomo, según el cual existía en el primer siglo de nuestra era una epopeya india traducida por Homero, no puede extraerse ninguna consecuencia decisiva. Menos aún de la tradición puránica que sitúa el reinado de Yudhiṣṭhira en el comienzo de la época Kali.

Tampoco puede plantearse la cuestión de su paternidad: ha sido el tiempo quien ha conducido el poema al estado en que ahora lo leemos.[2] El texto nos es conocido merced a numerosos manuscritos que se dividen, *grosso modo,* en una versión norteña (la que representan las ediciones impresas en Bombay y en Calcuta) y una versión sureña. Por otra parte, las traducciones a las lenguas vivas de la India y a las lenguas de los países vecinos suministran variantes que algunas veces pueden prolongar una tradición india auténtica aunque distinta. No puede concebirse una presentación crítica, en el sentido occidental de la palabra.

La importante edición de Poona, debida al Bhandarkar Oriental Research Institute, es ciertamente crítica en la medida de lo posible,[3] pero tiene valor también como sinopsis gracias a las partes, a menudo muy extensas, que han sido relegadas a las notas o a los apéndices. En general, en la apreciación de los pasajes interpolados, es más prudente jugar el papel "conservador": ni siquiera los "cantos enciclopédicos", el duodécimo y el decimotercero, esas enseñanzas tupidas que da Bhīṣma antes de dignarse morir, constituyen sin duda todas ellas un cuerpo adventicio; en cuanto al Bhagavad Gītā, al comienzo del canto sexto, si se piensa que ha sido ampliado y que el espíritu del mismo ha sido modificado, no por eso deja de ejercer, en dicho punto del poema, un papel necesario, conforme al carácter de Arjuna.[4]

Con el fin de suministrar al lector una referencia en los estudios que seguirán, ofreceremos un rápido análisis de los 18 cantos —o, dicho con propiedad, de los *parvāṇi,* "nudos de planta"—, muy desiguales en su longitud, de los que siete de entre los últimos (X-XI, XIV-XVIII) están mucho menos desarrollados que los otros y, a veces, son casi esquemáticos. El primer canto, que condiciona al resto, exige aquí un resumen más detallado.

Canto I. Ādiparvan, "libro del origen". En el comienzo del canto se acumulan leyendas referentes al autor y al primer recitador del poema —ambos legendarios—, así como al origen de la dinastía. Una especie de prefacio contiene, simultáneamente, un recurso que facilita el recuerdo de los acontecimientos que seguirán y una clave que permite comprenderlos, a la cual se ha calificado demasiado a menudo como secundaria, mientras que el presente estudio confirmará, por el contrario, su importancia: los personajes del Mahābhārata, tanto los principales como muchos de los secundarios o episódicos, son seres sobrenaturales, dioses y demonios, encarnados bajo las órdenes de Brahma en vistas de la gran guerra, la cual tiene por objeto providencial salvar la tierra de un exceso de población que ésta no puede tolerar. En cuanto a la dinastía, aunque se retrotrae a Bharata, hijo de Duṣmanta y de Śakuntalā, heroína de gran porvenir literario, no es menos notable, desde un punto de vista onomástico, otro de los antepasados: Kuru. En efecto, las dos partes enemigas en el poema serán, igualmente, *Kaurava,* "descendientes de Kuru", o más brevemente, los *Kuru,* aunque la mayoría de las veces este nombre quedará reservado a una de las dos, la que nosotros llamaremos, para abreviar, los "malos"; aquí reside una ambigüedad que debe ser tenida en cuenta.

Sólo las últimas generaciones de la dinastía son importantes para la acción.

El rey Śāntanu tiene de la diosa Gaṅgā un hijo, llamado al principio Devavrata y luego Bhīṣma, que es la encarnación del dios Dyu, "el cielo". El hijo renuncia a la vez a reinar y a casarse, con el fin de permitir a su padre contraer matrimonio con una segunda mujer de la que está enamorado, y cuyo tutor pone estas dos condiciones para que pueda celebrarse la boda; en señal de agradecimiento, su padre le confiere el privilegio de no morir hasta que él lo desee, lo que le permite vivir tres generaciones sin perder aparentemente su fuerza.

Bhīṣma es, al principio, a la muerte de su padre, el tutor de sus dos hermanastros, nacidos del segundo matrimonio. Éstos, Citrāṅgada y Vicitravīrya, reinan sucesivamente y mueren ambos jóvenes y sin hijos. Con el fin de asegurar la continuidad de la dinastía, Bhīṣma y la reina madre hacen procrear unos hijos a cuenta del muerto por medio de un asceta venerable aunque muy hirsuto que, por otra parte, es hijo secreto de la reina madre. Las dos viudas de Vicitravīrya se prestan a este deber, pero el miedo que les causa aquél acarrea dos consecuencias: el hijo mayor, Dhr̥tarāṣṭra, nace ciego porque su madre ha cerrado los ojos durante el coito; el segundo, Pāṇḍu, nace pálido, blanco (tal es el significado de su nombre), porque su madre ha empalidecido; el tercero, Vidura, debe su vida a un engaño: por no querer sufrir una vez más la prueba, la primera reina envía a una sirvienta en su lugar, una śūdra, mujer de la última clase; el niño es, por tanto, bastardo, de sangre mixta, lo que no le impide ser el dios Dharma encarnado.

De estos tres hijos desgraciados únicamente el segundo, el menos afectado, es apto para reinar. Reina, en efecto, después de que Bhīṣma le ha hecho contraer matrimonio con dos mujeres, Kuntī y Mādrī. Será un reinado extraño y breve: después de una serie de guerras de castigo contra sus vecinos, Pāṇḍu vuelve lleno de gloria, pero en lugar de residir en su capital, Hastinapura, vive en los bosques cercanos con sus dos mujeres y desde allí, mediante un constante ir y venir de mensajeros, dirige su reino. Un día, cazando, hiere mortalmente a un asceta que había tomado la forma de una gacela con el fin de librarse de los placeres del amor; el asceta lo maldice y lo condena a morir en la primera ocasión en que haga el amor. Pāṇḍu está decidido a no hacerlo pero, por otra parte, debe y quiere dar herederos a la dinastía. Afortunadamente, su primera mujer, Kuntī, dispone de un medio excepcional: en su primera juventud, un brahmán con quien ella se había portado bien, le había dado un *mantra,* una fórmula mediante la cual podía hacer aparecer al dios que quisiera y concebir de él un niño. Bajo las órdenes de su marido, convoca sucesivamente, con intervalos de un año, a los dioses Dharma, Vāyu e Indra; éstos le dan unos

hijos que reciben los nombres de Yudhiṣṭhira, Bhīma y Arjuna. Asimismo permite que la segunda mujer de Pāṇḍu utilice la misma fórmula; Mādrī convoca a los dos gemelos divinos, los Aśvin, que le dan, un año después del nacimiento de Arjuna, dos hijos igualmente gemelos, Nakula y Sahadeva. Estos cinco muchachos, considerados hijos de Pāṇḍu, serán llamados los Pāṇḍava: son los héroes "buenos", los héroes centrales del poema. Poco después, Pāṇḍu no puede resistir la belleza de Mādrī, se acuesta con ella y muere. Mādrī sube a la pira de su marido, después de haber confiado sus hijos a Kuntī.

El ciego Dhṛtarāṣṭra, hijo mayor de Pāṇḍu, casado por su parte con la princesa Gāndharī, ha tenido nada menos que 100 hijos nacidos de forma poco apetecible: de una masa de carne primero conservada en un pote y luego dividida en 100 partes. El mayor, Duryodhana, que ha llegado al mundo al mismo tiempo que Bhīma nacía de Vāyu, es la encarnación de un demonio temible, Kali. Su nacimiento se ve acompañado de presagios amenazadores y los sabios aconsejan a su padre inmolarlo. Su padre se niega, inaugurando de este modo una serie de debilidades que acarrearán múltiples desgracias.

Los dos grupos de primos, los hijos de Pāṇḍu y los hijos de Dhṛtarāṣṭra, crecen juntos, bajo la doble tutela de su tío abuelo Bhīṣma y del ciego Dhṛtarāṣṭra, con preceptores eminentes, el principal de los cuales es Droṇa, es decir, el dios Bṛhaspati encarnado. Muy pronto Duryodhana manifiesta sus malas disposiciones. Cuando tenga la edad, Yudhiṣṭhira debe suceder, normalmente, a su difunto padre; debe ser rey. Pero Duryodhana no se resigna a ello. Tiende trampas a los Pāṇḍava y en una ocasión está a punto de hacer perecer a Bhīma. Gracias a venturosos azares y gracias también al tío bastardo, Vidura, que todo lo adivina y comprende, los Pāṇḍava logran sobrevivir. Incluso escapan, gracias a la providencia de Vidura, de un incendio de la "casa de laca", donde Duryodhana, con el consentimiento de su padre, esperaba quemarlos vivos. El ciego deplora estas querellas, estas injusticias, estos crímenes; Bhīṣma, Vidura, Droṇa le apremian para que se resista a Duryodhana, pero él carece de fuerza y los deja actuar.

Durante el tiempo en que los Pāṇḍava se hallan de incógnito en un bosque con su madre, después de haber huido de la casa de laca, Arjuna consigue, en un svayaṃvara, la mano de la princesa Draupadī, encarnación de la diosa Śrī, y la conduce al bosque. Al oír sus pasos y creer que solamente lleva la comida, Kuntī exclama: "¡Disfrutadla todos juntos!" La palabra de una madre es una orden irrevocable: en consecuencia, Draupadī no pertenecerá únicamente a Arjuna sino que, por escandaloso que este régimen sea para la moral ārya, se convierte en la mujer común de los cinco hermanos.

Sin embargo, la noticia de la salvación de los Pāṇḍava se ha extendido. En virtud de diversas mediaciones se logra un acuerdo: Yudhiṣṭhira recibe la mitad del reino y se construye una capital, Indraprastha. Mientras, y para castigarse por haberse enfrentado, en un caso de fuerza mayor, a una orden de su hermano mayor el rey, Arjuna se exilia; esta penitencia dura 12 años y comporta diversas aventuras famosas, detalladamente narradas.

Canto II. Sabhāparvan, "libro del palacio". Arjuna se une a sus hermanos; el artesano Maya, a quien ha salvado de un incendio, lo acompaña y construye un palacio magnífico para Yudhiṣṭhira. Yudhiṣṭhira celebra en él el gran sacrificio del *rājasūya,* consagración real. Los primos Kaurava, invitados a esta fiesta, invitan por su parte a los Pāṇḍava a Hastinapura. Es entonces cuando Duryodhana concibe la fechoría de peores consecuencias. Arranca a su padre autorización para mezclar a Yudhiṣṭhira en una partida de dados, pero con un dado trucado mágicamente. Yudhiṣṭhira —ésta es su única debilidad— está orgulloso de este juego, en el cual destaca. Advertido por Vidura de lo que le espera, se presenta, sin embargo, a la convocatoria de su tío y juega, teniendo por compañero a un cómplice de Duryodhana. Pierde sucesivamente sus tesoros, su maravilloso palacio, su reino, sus hermanos y, al final, casi llega a perder hasta a su mujer, debido al exceso mismo de la insolencia de Duryodhana y de sus hermanos. Dhṛtarāṣṭra, sensible a las oraciones de la desdichada, tiene un acceso de energía y hace anular los resultados de la partida fraudulenta. Pero poco después autoriza una segunda partida en la que de nuevo Yudhiṣṭhira pierde todos los envites. Esta vez es definitivo: se halla vencido y el pacto que ha aceptado lo condena a vivir 12 años en el bosque con sus hermanos y su mujer común y a pasar el décimo tercero donde le plazca, aunque de incógnito.

Canto III. Vanaparvan, "libro del bosque". Aunque la acción apenas avanza, tal vez sea éste el canto más largo del poema, con 17 500 dísticos. Se halla especialmente repleto de numerosas historias que los eremitas del bosque relatan a los Pāṇḍava: la más célebre es la de las desgracias y el desquite de Nala, otra víctima del juego de los dados, y de Damayantī, su mujer. Sólo hay un incidente importante: el rey Jayadratha intenta raptar a Draupadī; los cinco hermanos lo persiguen y una vez vencido le perdonan la vida; éste aprovechará su salvación para aliarse con sus enemigos.

Canto IV. Virāṭaparvan, "libro de Virāṭa". Ahora transcurre el decimotercer año, aquel que debe pasar de incógnito. Si se descubren, los Pāṇḍava y los Draupadī deberán recomenzar otros 12 años de exilio en el bosque. Se dirigen al palacio del rey Virāṭa y entran a su servicio con diversos disfraces. Draupadī desbarata las iniciativas insolentes de un general del rey, a quien Bhīma, sin desenmascararse, da muerte. Siempre sin dar ocasión a ser reconocidos, los Pāṇḍava salvan al rey Virāṭa de una doble invasión, la segunda de las cuales la llevan a cabo los Kaurava, es decir, sus propios primos. Repetición general del drama guerrero que se desarrollará entre el canto VI y el canto IX.

Cuando se cumple el año, los Pāṇḍava revelan su identidad. Reconocido y emocionado, Virāṭa ofrece a su hija Uttarā en matrimonio a Arjuna, que la acepta, pero para Abhimanyu, el hijo que ha tenido de la hermana de Kr̥ṣṇa. Pues si bien Kr̥ṣṇa, encarnación de Viṣṇu, ya ha intervenido providencialmente en diversas ocasiones en las pruebas sufridas por los Pāṇḍava, que son sus parientes lejanos, es a partir del canto siguiente cuando desempeña plenamente, con relación a ellos, su papel de protector, y se convierte en uno de los principales personajes del poema.

Canto V. Udyogaparvan, "libro de los preparativos". Terminado su exilio y borradas las consecuencias del juego, los Pāṇḍava hacen valer sus derechos, y se contentan, por otra parte, con circunscribir su reino a cinco ciudades. Kr̥ṣṇa es su embajador. Por dos veces llega hasta Hastinapura. Encuentra allí a Dhr̥tarāṣṭra, Bhīṣma, Droṇa y, naturalmente, a Vidura, todos ellos partidarios de un acuerdo y de la paz; pero todas las tentativas fracasan debido a la negativa inflexible de Duryodhana. La guerra es, por tanto, inevitable.

Acuden multitud de aliados y se concentran inmensos ejércitos de una y otra parte. Bhīṣma acepta ser el generalísimo de Duryodhana, cuyos agravios proclama en voz alta, bajo condición, sin embargo, de no matar a ninguno de sus sobrinos ni tampoco a un extraño personaje, Śikhaṇḍin, muchacha convertida en varón, que lo persigue con un odio inexplicable. Entre los Pāṇḍava, Dhr̥ṣṭadyumna, hermano de Draupadī y encarnación del dios Fuego, Agni, será el generalísimo, y Kr̥ṣṇa se convierte en cochero del carro de Arjuna, pero advierte que no combatirá.

Canto VI. Bhīṣmaparvan, "libro de Bhīṣma". El mando de Bhīṣma dura los 10 primeros días de la batalla, reglamentada de forma curiosa: se enfrentan por la mañana y por la tarde, mientras que durante las pausas se visitan, cortés y

respetuosamente, de un campamento al otro. Pero la narración de los acontecimientos guerreros no está a cargo del autor del poema: se trata de un largo relato que le hace al ciego Dhr̥tarāṣṭra un amigo fiel a quien un poderoso asceta ha concedido, para esa circunstancia, doble vista.

Antes de los primeros combates, Arjuna, ya en su carro y desesperado por esta lucha fratricida, cae en una profunda depresión; su cochero Kr̥ṣṇa le azuza mediante enseñanzas filosóficas sobre la acción y el deseo, sobre las apariencias y la realidad y, al final, le revela que es Viṣṇu, el salvador del mundo: esto constituye el BhagavadGītā.

Las hazañas que se desarrollan durante estos 10 días son bellas e interesantes, pero no las detallaremos aquí. En la tarde de la novena jornada, Bhīṣma descubre el único modo de matar a Yudhiṣṭhira, o más bien de que consienta en morir, puesto que poseía este privilegio: bastará para ello que se le oponga el hombre-mujer Śikhaṇḍin, contra quien decidió no defenderse. En consecuencia, el décimo día, aprovechando esta información y resguardándose detrás de Śikhaṇḍin, Arjuna y sus compañeros matan a su tío abuelo a flechazos. Pero Bhīṣma, herido mortalmente, declara que no morirá de inmediato: se mantendrá sobre la tierra, como sobre un lecho, merced a las mismas flechas que lo cubren, y desde allí asistirá a la conclusión de los combates.

Cantos VII, VIII, IX. Droṇaparvan, Karṇaparvan, Śalyaparvan. Tres generaciones se suceden al frente de los "malos" y cada uno de ellos muere al final del canto que lleva su nombre (excepto el tercero, que muere a la mitad): el preceptor Droṇa; luego Karṇa, que es un hermano mayor, desconocido, de los Pāṇḍava, que Kuntī había engendrado en su primera juventud del dios Sol gracias a la misma fórmula que le permitiría más tarde evocar a Dharma, a Vāyu y a Indra; por último, Śalya, tío materno de los dos últimos Pāṇḍava, de los gemelos, que se pasó, sin embargo, al bando enemigo.

Los tres cantos se hallan saturados de formidables duelos; los dos más importantes son, al final del canto octavo, el que entablan Arjuna y Karṇa, y que es fatal para éste; el final del noveno, el de Duryodhana y Bhīma: con un gesto poco leal, aunque autorizado por Kr̥ṣṇa, y aprovechando la información obtenida después de la partida de dados desleal, Bhīma destroza los muslos de su adversario. Una vez que Duryodhana se halla vencido y caído en tierra, el resto de su ejército se dispersa y la guerra concluye.

Canto X. Sauptikaparvan, "libro del ataque nocturno". Los tres últimos guerreros de Duryodhana vengan su derrota. Su jefe es Aśvatthāman, hijo de Droṇa

y encarnación a la vez de Rudra-Śiva, de la Muerte, de la Cólera y del Deseo y en quien penetra, además, el dios Śiva en persona, en el transcurso de una escena fantasmagórica: desde entonces, Aśvatthāman es Śiva, de igual modo que Kṛṣṇa es Viṣṇu. Mientras los guerreros de los Pāṇḍava se abandonan sin temor al sueño —estando éstos y Kṛṣṇa ausentes—, Aśvatthāman entra en su campamento con una horda inmensa de monstruos producidos por Śiva y los mata a todos: al generalísimo Dhṛṣṭadyumna, a los Draupadeya —es decir, a los cinco hijos que Draupadī ha dado a los cinco Pāṇḍava—, etc. Luego se reúne de nuevo con sus dos compañeros que montan guardia cerca de la puerta y los tres acuden junto a Duryodhana a endulzar sus últimos instantes con el relato de su siniestra hazaña. Después de esto, Aśvatthāman desaparece en el bosque.

Los Pāṇḍava y Kṛṣṇa lo vuelven a encontrar. Cuando los ve, lanza un proyectil terrible, capaz de aniquilar el mundo. Pero Kṛṣṇa y unos eremitas que están presentes lo neutralizan. Pero como el proyectil no puede haber sido lanzado en vano, Aśvatthāman lo desvía sobre los embriones que las mujeres de los Pāṇḍava llevan o llevarán en sus vientres y también al nieto de Arjuna, aún por nacer. Kṛṣṇa lo condena entonces a un exilio de 3 000 años y consuela a los Pāṇḍava anunciándoles que, al amanecer, resucitará el niño nacido muerto, lo que tendrá lugar en el canto XIV.

Canto XI. Strīparvan, "libro de las mujeres". Pese a todo lo sucedido, el ciego Dhṛtarāṣṭra y su esposa Gāndharī se reconcilian con sus sobrinos vencedores, pero Gāndharī maldice a Kṛṣṇa, pues lo considera responsable de sus desgracias. Las mujeres lloran a sus muertos, que son amortajados solemnemente.

Cantos XII y XIII. Śāntiparvan, "libro del apaciguamiento", y *Anuśāsanaparvan, "libro de la enseñanza"*. Desesperado por tantas muertes, Yudhiṣṭhira quiere renunciar a una realeza reconquistada a un precio excesivo y vivir como un anacoreta. Sus hermanos, Kṛṣṇa y varios sabios intentan convencerle, con dificultad, de que su deber es reinar. Finalmente consiente, y en el curso de dos inmensos libros recibe del tío abuelo Bhīṣma, todavía mantenido en el aire por las flechas en un rincón del campo de batalla, las más diversas lecciones de teología y moral: en este punto se acumulan, sin duda, sobre el material antiguo, contribuciones de épocas diversas.

Canto XIV. Āśvamedhikaparvan, "libro del sacrificio del caballo". Yudhiṣṭhira reina en paz, justicia y prosperidad, a pesar de los millones de muertos que

cayeron durante la batalla. Se ve asistido por sus hermanos y por sus dos tíos, Dhṛtarāṣṭra, a quien testimonia las mayores atenciones, y Vidura. Celebra el sacrificio del caballo *(aśvamedha),* que es ampliamente descrito.

Canto XV. Āśramavāsikaparvan, "libro de la estancia en la ermita". Después de haber colaborado durante 15 años con su sobrino, Dhṛtarāṣṭra y Vidura, así como Gāndharī, Kuntī, madre de los Pāṇḍava, y dos sirvientes se retiran al bosque. En el transcurso de una visita que le hacen los cinco hermanos, Vidura, extenuado por los ejercicios ascéticos, trasvasa enteramente su ser a Yudhiṣṭhira. No hay nada extraño en ello, pues Vidura es una encarnación del propio dios Dharma que ha engendrado a Yudhiṣṭhira. Por lo que se refiere a Dhṛtarāṣṭra y a sus restantes compañeros, todos ellos perecen poco después en el incendio del bosque, pues sus fuegos sagrados han prendido en los árboles; muerte que les garantiza la suerte más envidiable en el otro mundo.

Canto XVI. Mausalaparvan, "libro de la batalla a mazazos". Es el fin de Kṛṣṇa y de su pueblo. Kṛṣṇa se halla bajo los efectos de diversas maldiciones, la última de las cuales es aquella que pronunció Gāndharī en el canto XI. Un día en que los Yādava —tal es el nombre de su pueblo— se hallan reunidos, estalla una querella y todos se mezclan en ella. Aparentemente no hay peligro, pues están desarmados. Pero las cañas que recogen se transforman en mazas y se matan entre ellos hasta el último. El único superviviente es Kṛṣṇa, que es muerto por la flecha de un cazador. Su ciudad se hunde en el océano.

Canto XVII. Mahāprasthānikaparvan, "libro de la larga marcha". Sintiendo envejecer, Yudhiṣṭhira establece en el trono, en su lugar, a su sobrino nieto Parikṣit, el niño nacido muerto y resucitado. Después se encamina, junto con sus hermanos, con Draupadī y con un perro fiel, durante muchísimo tiempo, hasta más allá del Himalaya, en dirección al Paraíso. En el camino muere Draupadī, después también los gemelos, luego Arjuna y, por último, Bhīma. Únicamente Yudhiṣṭhira llega al término del viaje, con el perro, que al final se descubre que es Dharma, su propio padre.

Canto XVIII. Svargārohaparvan, "libro del ascenso al Paraíso". En las diferentes partes del otro mundo, Yudhiṣṭhira vuelve a encontrar, con alegría, a sus amigos de la tierra: los unos, dioses o porciones de dioses encarnados, han vuelto a su lugar; los restantes, hijos de dioses, se sientan cerca de sus padres.

Los descubrimientos de Wikander

¿Cómo hay que entender este drama familiar que se extiende a tres generaciones? ¿Es una historia adornada o una pura ficción? Tal es la cuestión que plantean en todos los países las narraciones en prosa o verso sobre acontecimientos sucedidos en tiempos desprovistos de archivos. Pero los indios no se la han planteado. Para ellos el enfrentamiento de los dos grupos de primos pertenece, ciertamente, a otra época, una época en la que dioses y hombres colaboraban más estrechamente que hoy en día. Pero, ¿no pertenecen acaso a la historia esas antiguas edades del mundo y no son, por supuesto, más importantes que la historia de las pequeñas agitaciones de las que han sido testigos nuestros padres y nuestros abuelos?

¿Cómo hay que comprender, por otra parte, no ya la mitología, sino la segunda de las dos mitologías que se mezclan en el poema? Pues, en efecto, hay dos: una comparable a la que aparece en la *Ilíada* y en la *Eneida,* en la que hombres y dioses, aunque distintos, entablan relaciones ordinarias; otra en la que los dioses y los demonios se encarnan en los hombres y transforman la vida de la tierra en una inmensa y sangrienta fiesta de disfraces. Tampoco esto ha sorprendido a los indios, habituados a vivir en medio de encarnaciones y reencarnaciones.

Los occidentales se han mostrado más inquietos a este respecto. Quizá no tanto el coronel de Polier, el primer europeo que se familiarizó con el poema. Polier, nacido en Lausana, había prestado servicio siendo joven en la compañía inglesa de las Indias. Durante la penúltima década del siglo XVIII, antes de volver a Europa, había estudiado profundamente las tradiciones de la India con un erudito, Ramtchund, es decir Rāmacandra, que había sido asimismo el instructor de uno de los padres de la hinduística, William Jones. A su vuelta se llevó a Lausana un conjunto de notas que contenían los resúmenes detallados del Mahābhārata, del Bhāgavatapurāṇa y del Rāmāyaṇa. Tales papeles sólo fueron explotados y publicados mucho más tarde, a comienzos del siglo XIX, por su primo, el canónigo de Polier, en el libro titulado *La Mythologie des indous*.[5] Adolf Holtzmann junior se atrevió a escribir que Polier sólo había dado un resumen de algunas páginas del Mahābhārata;[6] se trata, sin embargo, de un análisis muy atento e inteligente de cinco capítulos y 250 páginas, que aporta interesantes variantes que Polier había recogido, ciertamente, de Ramtchund. Desde entonces este testimonio precoz ha sido despreciado y negligido; se ha tomado a Holtzmann al pie de la letra. Aún en 1950, en su bello libro sobre

La Renaissance orientale, M. Raymond Schwab no le ha hecho justicia.[7] En realidad, Polier tenía el espíritu de un sabio; dócil a su maestro, había penetrado muy bien en el alma india. Fue en 1965, a raíz de una estancia en Uppsala, cuando mi amigo Stik Wikander me llamó la atención sobre aquel viejo autor que acababa de descubrir: decidimos entonces rehabilitarlo.

Si lo menciono aquí es porque su concepción del Mahābhārata, que había recibido de los mismos indios, es mucho más sana que todas aquellas que los hinduistas occidentales se han imaginado o han sostenido después, a veces con gran erudición, durante un siglo y medio. Polier comprende el drama de los Bhārata como un momento del gran sistema de los "descensos" de Viṣṇu, de entre los cuales Kṛṣṇa es el octavo y el más propiamente humano, aunque no tiene ni mayor ni menor historicidad que las narraciones correspondientes a los otros descensos: o se cree en ello o no se cree. No ayuda nada, en este sentido, separar lo plausible de lo maravilloso: para un indio todo esto es, a la vez, maravilloso y plausible. ¿De qué sirve indagar y aislar en la masa un núcleo de hechos auténticos, garantizados por otras ramas de la literatura? Suponiendo que tales hechos en bruto existan y sean accesibles, sólo cobran interés por todo lo que les ha sido añadido con lecciones, sabiduría, belleza. En este sentido, Polier se limita, respetuosamente, a narrar, sin ser ingenuo, pero sin preocuparse de mostrar que no lo es.

Después de él comienzan las investigaciones y los debates.[8] Para la mayoría de los autores, el establecimiento de la correspondencia de los héroes y de los dioses por encarnación o filiación constituye un ornamento secundario que se debe eliminar inicialmente si se quiere descubrir el origen y comprender la formación del poema. Siguiendo las explicaciones de este tipo todo debió partir de una serie de acontecimientos reales, del mismo modo como la *Ilíada* presupone un sitio auténtico de Troya realizado por unos griegos de carne y hueso. ¿Qué acontecimientos? Para encontrarlos era preciso discernir, con el fin de rechazarlas, todas las proliferaciones que han sobrecargado y recubierto el dato primitivo. A decir verdad, esta pretensión podía conducir lejos. El ejemplo de sus contemporáneos, que llevaban a cabo la vivisección de Homero, enardecía a los hinduistas. Con el fin de obtener una narración plausible, muchos de ellos, incluso los más eruditos, desfiguraban la intriga, empobrecían el personal heroico, decretaban por ejemplo que "el" héroe primitivo del poema había sido únicamente Arjuna y que los restantes Pāṇḍava le habían sido añadidos a continuación. El oponente más considerable con que se encontraron tales malabarismos fue Alfred Ludwig. Este autor, cuyos prejuicios eran a veces algo extraños, tuvo por lo menos el acierto de señalar los fallos

de esta suerte de tentativas y ha sostenido que el Mahābhārata era la traducción, en lenguaje heroico, de representaciones mitológicas.[9] Pero no fue engañado por las teorías que entonces imperaban en Occidente referentes a la mitología: lo que buscó en el Mahābhārata no fue lo que los indios mismos le proponían o lo que el poema expresaba claramente, sino mitos solares o estacionales de tipo ilusorio. Su interpretación naufragó en el desastre general de la escuela de Max Müller, y los historicistas, pese a la evidente fragilidad de sus "resultados", han continuado siendo los dueños del terreno y todavía lo eran hace 20 años.

Hay que reconocer que hasta la década de 1940 no se les podía oponer ningún argumento decisivo. Ciertamente chocaban, desde su perspectiva historicista, con dificultades considerables, la más importante de las cuales la constituía el matrimonio poliándrico de Draupadī: ¿cómo era posible que los hermanos Pāṇḍava pudiesen compartir una sola esposa? ¿Era preciso resignarse —cosa que algunos hicieron— a suponer que aquellos hombres, que eran presentados como los ejemplos vivientes de lo que debían ser los kṣatriya de estricta obediencia, hubieran pertenecido inicialmente, en la "historia" real, a una tribu no ārya o contaminada por prácticas no āryas? Se podía objetar en este sentido, sobre la base de algunos casos particularmente flagrantes, que si se retira a uno de los héroes lo que tiene de su padre divino, sea en su carácter, sea en sus acciones, lo que le queda es insignificante y que, por consiguiente, es poco verosímil que los elementos de origen mitológico, que son desde luego abundantes, hayan sido añadidos secundariamente a un fondo "histórico" evanescente. Pero en estas materias no bastan la pura crítica ni las reflexiones negativas. Hay que ser capaz de mostrar, de forma positiva, que sobre un punto como el del matrimonio poliándrico de Draupadī en el que fracasa la hipótesis historicista, la explicación por la mitología y a partir de la mitología es *enteramente satisfactoria.* Sería preciso establecer que los elementos de origen mitológico, en la forma en que se presentan, *no pueden* haber sido sobreañadidos.

Pero no se era capaz de ello por falta de una visión objetiva y precisa de los mismos orígenes de la religión india. Durante más de un siglo no se ha prestado atención al asunto, porque no se podía comprender el sentido ante el hecho masivo de que las filiaciones divinas de diversos héroes o las encarnaciones humanas de diversos dioses no correspondían al estado de la mitología que se veía en acción en el poema y que, por tanto, remitía a una mitología cercana a la mitología védica aunque diferente a ella en puntos importantes. Considerando únicamente, por ejemplo, el grupo de los héroes centrales, los

Pāṇḍava, no es el primero, Yudhiṣṭhira, el rey, quien tiene por padre a Indra, rey de los dioses y por consiguiente su homólogo divino en la mitología épica, sino el tercero, Arjuna, el cual es sólo un guerrero subordinado a su hermano: ahora bien, esto corresponde a la situación y a la función de Indra en el panteón védico, el cual es un combatiente, pero no es soberano, a pesar de que se le aplique el título de *rājan.* Por otra parte el dios que engendra al rey Yudhiṣṭhira es Dharma, abstracción personificada heterogénea a los dioses de la mitología épica y que aparte de esta paternidad no desempeña un papel demasiado importante, en cualquier caso no ocupa el primer lugar; pero esta vez la anomalía no se explica por la mitología védica: Dharma no figura allí. Ninguno de estos hechos, ni otros del mismo tipo, han provocado ninguna reflexión: hasta 1947 no conducían a nada y la reunión de Dharma, de Vāyu, de Indra y de los dos Aśvin como padres de los Pāṇḍava no parecía tener mayor sentido que cualquier otro agrupamiento.

En 1947, gracias a un artículo de 12 páginas que marca un hito en los estudios hinduísticos, Stig Wikander dio a estas singularidades un sentido coherente.[10] Ciñéndose al caso de los Pāṇḍava y de su esposa común, estableció: 1°, que los dioses padres formaban un grupo estructurado, significativo, pero no en la forma épica de la mitología; 2°, que este grupo era casi védico, salvo por la importancia dada a su segundo término (Vāyu), justificándose el primero (Dharma) como una expresión rejuvenecida, pero fiel, de la divinidad del ṚgVeda que se espera en ese lugar, divinidad cuyo sentido la mitología propiamente épica había transformado por completo; 3°, que la importancia dada al segundo término (Vāyu) conducía más lejos todavía, a un estado del mismo grupo anterior a la mitología védica; 4°, que el número y el orden de los términos de este grupo védico y prevédico explicaba el número y el orden de nacimiento de los Pāṇḍava; 5°, que el matrimonio colectivo de los Pāṇḍava correspondía a un teologema védico y prevédico relativo al mismo grupo divino. Se imponía una conclusión: *dado que los elementos mitológicos relacionados con los Pāṇḍava y con su mujer pertenecían a un estado de religión mucho más antiguo que el del poema, no pueden ser ornamentos sobreañadidos; dado que permiten a la vez dar un sentido al número y a la jerarquía de los hermanos y justificar su escandaloso matrimonio, se ha de llegar a la conclusión de que ellos mismos los han producido y se han servido de ellos como modelo; en una palabra, que las relaciones de los Pāṇḍava entre ellos y su unión con Draupadī son fragmentos de mitología transpuestos a epopeya.*

Los dioses védicos de las tres funciones, 1938-1945

Antes de analizar con detalle el descubrimiento de Wikander y de desarrollar las consecuencias que de él se desprenden, resultará útil comprender por qué pudo realizarse en 1947 y no en cambio antes de esta fecha. Como a menudo sucede, surgió de la conexión de dos hechos que acababan de aclararse en el curso de los años precedentes, uno en Suecia, el otro en Francia, a propósito de cuestiones que no parecían tener relación con la interpretación del Mahābhārata.

La activa escuela de estudios iranios que se ha formado en Uppsala bajo el impulso de Henrik Samuel Nyberg se interesó desde muy pronto por el dios avéstico Vayu y por su homólogo védico Vāyu, y había reunido algunas razones que hacían pensar que esta figura divina, antes de los primeros estados directamente conocidos de religión, en los tiempos indoiranios, había tenido un mayor relieve y había ocupado un lugar más importante.[11] En 1941, Wikander publicó un estudio encaminado en este sentido, bajo el título *Vayu, Texte und Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte, Teil I, Texte.* Era una traducción comentada del decimoquinto Yašt del Avesta y del himno a Vayu del Aogemadaēča. Allí se mostraba, por una parte, a partir del segundo texto y como prolongación de un libro anterior del mismo autor, *Der arische Männerbund* (1938), que uno de los héroes más caracterizados de la leyenda irania, Kərəsāspa, el macero, se hallaba particularmente ligado al culto de Vayu; por otra parte, la prehistoria probable de Vayu estaba allí precisada en sus grandes líneas, en especial por el examen de los epítetos y de las funciones de este dios y de los dioses sospechosos de haberle suplantado parcialmente, el Miθra del zoroastrismo, Indra en el R̥gVeda. En 1947, Wikander resumió claramente su interpretación de los hechos:[12]

> Por lo que respecta a los dioses de la función guerrera en los indoiranios, los textos nos permiten determinar ciertos deslizamientos entre sus papeles respectivos. Es un hecho muy conocido que en el Avesta, Miθra está descrito de una manera que recuerda más al Indra del R̥gVeda que al dios que, en la misma colección, lleva el mismo nombre que él, Mitra. Esto debe conectarse con el hecho de que el avéstico Miθra se ha apropiado de los epítetos y de las funciones de Vayu y en particular le ha suplantado en el culto de las sociedades de guerreros. Pero no es menos cierto que las funciones de la pareja Indra-Vāyu han sido alteradas de formas diferentes en la tradición del Irán y en la de la India. En el R̥gVeda,

> Indra es, de entre estas dos divinidades que aparecen a menudo en pareja, la que ha absorbido toda la sustancia mítica: Vāyu casi no es más que un doble de Indra, sin autonomía, y se ve a las claras que Indra, en tanto que dios guerrero, se anexiona muchos de los rasgos que, primitivamente, pertenecían a Vāyu. En el Avesta, Indra se ha convertido en un demonio, siendo Vayu quien toma muchos de los epítetos y de los caracteres que en el R̥gVeda pertenecían a Indra. A continuación, y quizás en grupos culturales localmente separados, la evolución que ha seguido ha hecho que Vayu se dejara a su vez desposeer por Miθra.

De esta suerte, Wikander llegó a pensar que anteriormente a estas evoluciones los indoiranios dividían el patronazgo de los guerreros entre dos dioses, Vāyu e Indra; el primero, a juzgar por ese Kərəsāspa que le fue fiel a través de todos los cambios, protegería a personajes más salvajes, más brutales, más solitarios incluso que los que interesaban al segundo: dos direcciones que en Grecia ilustrarían poco más o menos los nombres de Heracles y de Aquiles.

Durante la misma época yo me ocupaba, en París, de un problema muy distinto. En 1938, después de 15 años de tanteos, había encontrado el hecho que me permitió reemprender los estudios comparativos sobre las religiones de los pueblos indoeuropeos: las tres necesidades que toda agrupación humana debe satisfacer con el fin de sobrevivir —administración de lo sagrado (o bien, hoy día, de sus sustitutos ideológicos), defensa y alimentación— habían permitido el surgimiento en los indoeuropeos, antes de su dispersión, de una ideología plenamente consciente que había sido elaborada por intelectuales y que había modelado la teología, la mitología y la organización social, así como gran cantidad de especulaciones a las cuales no hay razón de negarles la calificación de filosóficas. Desde hacía un tiempo se conocía ya la más importante expresión de esta ideología, la de los *varṇa* de la India (brahmanes, guerreros, ganaderos-agricultores), y después de muchas vacilaciones ya no se dudaba —una vez examinados los testimonios iranios— de que aquella división social no la hubieran practicado ya, por lo menos como ideal, los indoiranios.[13] En 1938, un análisis sumario, pero que señalaba ya lo esencial, mostró que la más antigua tríada divina conocida en Roma, la que asocia y distribuye jerárquicamente a Júpiter, Marte y Quirino, se hallaba construida según este modelo y que cada uno de estos tres dioses asumía el patronazgo de uno de los niveles, o, tal como yo propuse decir, una de las tres "funciones".[14] En el curso de los seis años siguientes, a pesar de las desgracias públicas y de las incomodidades personales, progresó rápidamente la investigación de las formas adoptadas por

esta ideología en los diversos pueblos indoeuropeos, especialmente en la zona escandinava.[15] Ahora bien, tanto en Escandinavia como en Roma se constató que en el caso de la teología esta estructura se expresaba, o mejor se resumía, muchas veces en una breve lista de dioses, cada uno de los cuales expresaba o una de las tres funciones, o un aspecto importante de una de las tres funciones, quedando las restantes en la sombra; esta última restricción se aplicaba sobre todo al tercer nivel para el cual, a partir de la necesidad de alimentación, se había desarrollado una ideología compleja, concerniente a todas las formas y a todas las condiciones de la abundancia: riqueza pastoral y agrícola, fecundidad y sexualidad, masa social, paz. A la fórmula romana "Júpiter-Marte-Quirino" respondía, en el norte, la fórmula "Óđinn-Þórr-Freyr (o Njörđr y Freyr)". Estaba, pues, por ver si los indoiranios habían asimismo utilizado un sistema de dioses del mismo tipo, que expresara la estructura de las tres funciones antes de su cristalización en la teoría de los *varṇa.* Este sistema existe. Se había puesto en evidencia a principios de siglo (1907), gracias al descubrimiento en el nordeste de Ankara, en los archivos de Boğazköy y en diversos ejemplares de un tratado concluido en el siglo XIV a.C. entre un rey hitita y un rey "para-indio" de Mitani perdido en un extremo del Éufrates. Cada rey había jurado en nombre de sus principales dioses. Ahora bien, por lo que se refiere al rey de Mitani, entre un número muy grande de dioses desconocidos y algunos otros que se pueden identificar como divinidades locales o babilonias, se hallaba un grupo que reunía, en formas que el silabario acadio y la gramática indígena apenas alteraba, la fórmula que rezaría, en sánscrito védico, *Mitrā́váruṇā, Índ(a)raḥ, Nā́satyā,* es decir, la pareja de *Mitra* y de *Varuṇa* (en el doble dual), más *Indra,* más la pareja de los gemelos *Nāsatyā* o *Aśvinā.*

Desde la exhumación de este documento capital, algunos sabios trabajos habían ensayado una explicación de por qué el rey ārya de Mitani quería insertar dioses ārya entre los dioses destinados a garantizar su juramento y, asimismo, de las razones de que hubiera únicamente retenido a ésos y de que los hubieran agrupado en ese orden.[16] Pero se omitió lo que, en cualquier caso, hubiera tenido que constituir el primer paso: investigar si la misma lista no se halla ya utilizada en rituales e himnos védicos, lo que habría traído como efecto el rompimiento con toda explicación deducida de circunstancias particulares, conocidas o supuestas, del tratado mitaniohitita.

En 1941, en el primer balance de mis investigaciones sobre las tres funciones,[17] había citado a este propósito un ritual védico (*ŚatapathaBrāhmaṇa,* VII, 2, 2, 12), evidentemente arcaico, la labranza de los contornos del emplazamiento del fuego del sacrificio, que presenta la misma lista con una prolonga-

ción. La apertura de cada surco está acompañada de una fórmula mediante la cual se invita a la "vaca de la abundancia" a satisfacer la necesidad de todo lo que vive, y esta oración se efectúa por referencia a lo que podría llamarse los "dioses característicos" (pues, como dice el texto, "la agricultura es para todas las divinidades"): "Produce [como si fuera leche] sus deseos, Vaca de la abundancia, a Mitra-Varuṇa, a Indra, a los dos Aśvin, a Pūṣan, a las criaturas y a las plantas". En aquella fecha yo proponía una explicación que, sin embargo, adolecía de ser estrictamente social:

> Del mismo modo que la primera clase está representada por Mitra-Varuṇa y los guerreros lo están por Indra, también los ganaderos-agricultores se hallan representados aquí por los dos Aśvin, llamados también Nāsatya, tercer estado divino, médicos de los dioses, dadores de salud y fecundidad, y por Pūṣan, dios de los rebaños…

Esta primera indicación dio origen a una larga investigación en curso, pero cuyos resultados son ya considerables. En 1945, en el libro *Naissance d'archanges,* en el que se presentaba por vez primera la explicación trifuncional de los Aməša Spənta o arcángeles zoroástricos, el primer capítulo se hallaba consagrado enteramente a la lista de los dioses indios de Mitani y a los usos que se han hecho en diversos rituales védicos de ella. A la labranza del surco del altar del fuego se añadía especialmente la serie de las primeras ofrendas de la prensadura de la mañana en el sacrificio tipo de soma, otro rito importante. El oficiante sirve primeramente a Indra y a Vāyu, luego a Mitra y a Varuṇa, luego a los dos Aśvin. En aquella ocasión escribía (p. 47):

> La asociación de Vāyu, el Viento, con el dios guerrero se justifica por todos conceptos y puede ser antigua, porque, en el Irán, Vayu también es esencialmente un dios guerrero; porque en el Irán, la primera de las 10 encarnaciones del dios guerrero Vərəθrağna (el védico Indra Vr̥trahan) es el Viento; porque en la localización cósmica de las funciones, tanto entre los indios como entre los iranios, es la atmósfera, entre el cielo y la tierra, lugar del viento y del rayo, lo que corresponde a la segunda función; por último, porque algunos mitos muy conocidos, en diversas mitologías indoeuropeas, descomponen también la función guerrera y su resultado, la victoria, en la pareja "Fuerza y Velocidad"-"Golpeador y Corredor" (cochero del carro). En cuanto al hecho de que el nivel Indra-Vāyu se halle en cabeza, antes del nivel Mitra-Varuṇa, corresponde sin duda a la afinidad muy particular de Indra con el soma, con el licor del que extrae la embriaguez necesa-

ria para sus victorias, las cuales son a su vez necesarias para la salud del mundo; en cuanto a la segunda prensadura, la del mediodía —la más solemne—, ¿no se le halla reservada con exclusividad? Esto supuesto, se puede concebir ya que esta triple ofrenda, que estos tres brindis que abren la primera de las ofensivas sacrificiales de la jornada, se dirijan a los tres grupos de dioses que ejercen de forma distributiva el patronazgo de las tres grandes funciones cósmicas y sociales.

Dos años más tarde, en *Tarpeia,* pp. 45-56, yo mismo confirmaba la antigüedad de este hecho ritual señalando que muchos himnos del R̥gVeda anteriores a los tratados en prosa tienen ya la misma estructura teológica que la jornada tipo del sacrificio de soma y comienzan, al igual que ésta, invocando a los dioses que nos interesan. Así, por ejemplo, en I, 139:

La estrofa 1 de este himno, después de una invocación que introduce a Agni, efectúa el elogio de la pareja Indra-Vāyu (en el compuesto dual *Índravāyû*) que la vecindad de la palabra técnica *śárdhaḥ,* "tropa combatiente" (*cf.* sobre esta palabra S. Wikander, *Der arische Männerbund,* 1938, pp. 45-51), sitúa convenientemente, tal como se espera, en su función guerrera; la estrofa 2 invoca la pareja Mitra-Varuṇa (en el compuesto en doble dual *Mitrāvaruṇau*) y se halla cubierta por la palabra *r̥tá,* "el Orden" cósmico y moral que caracteriza su función, la primera. Las estrofas 3, 4 y 5 están consagradas a los dioses Aśvin *(Aśvinā)* que la estrofa 3 invoca como dioses de todas las formas de prosperidad y de vitalidad, formas designadas por las palabras *śríyaḥ* y *pr̥ksah.* Todo esto es claro y está conforme con la definición funcional de las tres parejas de divinidades.

También en II, 41:

La primera tríada de estrofas, después de una llamada introductoria que atañe al único Vāyu, el de las múltiples yuntas (estrofas 1 y 2), invoca (estrofa 3) a Indra y a Vāyu *(Índravāyū)* calificados como *narā,* "viri, héroes". La segunda tríada está consagrada a los "dos reyes" *(rā́janau)* que hacen crecer el Orden, sentados sin engaño en su alto y sólido trono, a los "dos reyes universales" *(samrā́jā)* Mitra-Varuṇa *(Mitrāvaruṇā).* La tercera tríada invoca a los Nāsatyā-Aśvin *(Nāsatyā… Aśvinā),* que son dadores de riqueza (*rayí,* estrofa 9). Aquí todavía, pues, la huella funcional de las tres parejas aparece clara.

Asimismo también en I, 2, y con algunas alteraciones en I, 23.

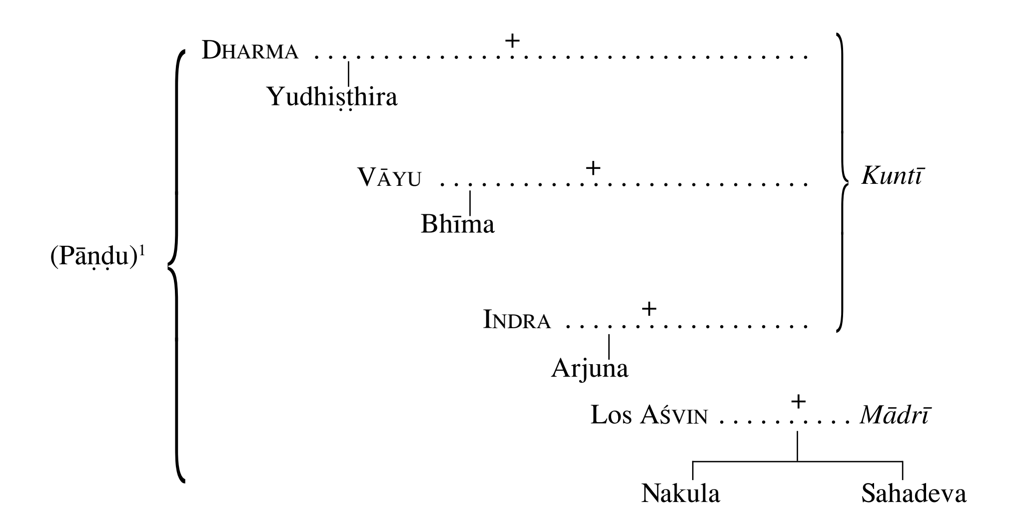
Estos textos garantizan que el ritual, tal como lo prescriben los tratados en prosa, era el mismo que practicaban los autores de los himnos, por lo menos en lo que se refiere a la teología de los dioses que este ritual honra y cultiva. Además constituyen la ligazón entre las investigaciones de los sabios de Uppsala sobre Vāyu y mi propio trabajo: Vāyu, por una especie de conservación fósil, permanecía allí todavía en el lugar de honor que en los tiempos prevédicos se le atribuyó por otras consideraciones.

De forma paralela, la interpretación de los tres dioses o grupos de dioses por las tres "funciones" se hallaba confirmada por la observación de cada uno de ellos en su acción propia, dejando aparte las fórmulas que los asocian: Mitra y Varuṇa son, en el R̥gVeda, los dos principales del grupo de los Āditya, a quienes Abel Bergaigne había llamado los "dioses soberanos"; Indra es el guerrero celeste incomparable; y los servicios de los Nāsatya ilustran de forma deslumbrante los principales aspectos de la tercera función: gracias a esos servicios los hombres y los animales curan sus enfermedades y mutilaciones, se aparean, rejuvenecen, se enriquecen, obtienen caballos y bueyes maravillosos y brota en abundancia la leche y el hidromiel, etcétera.

Luego, y de forma progresiva, ingresó en los ficheros un buen número de textos indios. Así, por ejemplo, en 1947, en el primer volumen de los *Studia Linguistica,* pp. 121-129, se publicaron elementos nuevos, especialmente la explicación de *R̥V.,* X, 125 (= *AV.,* IV, 30) y diversos rituales bajo el título "Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales". El último balance —provisional— fue llevado a cabo en 1961 en un artículo llamado "Les trois fonctions dans le R̥gVeda et les dieux indiens de Mitani", Académie Royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres,* V, 265-298.[18] Pero aquí no llegaremos más lejos de lo que habíamos llegado en 1945.

Mil novecientos cuarenta y cinco es la fecha que marca el fin de la guerra. Lentamente las comunicaciones entre Francia y el resto del mundo, interrumpidas durante cinco años, volvieron a restablecerse. Los ensayos que yo había publicado durante aquellos años negros pasaron las fronteras y llegaron a Uppsala con los rayos de la Carolina Rediviva. Yo no preveía que iban a contribuir a resolver las principales aporías del Mahābhārata.

II. LOS CINCO HERMANOS



LOS PĀṆḌAVA Y SUS PADRES DIVINOS

En el curso del poema, la ascendencia y la "preparación" divinas de los cinco hermanos se hallan presentadas y recordadas de diversas maneras que concuerdan por lo menos en su episodio final, el de los nacimientos.[2] La variante principal, la que se introduce en la narración en el momento en que los héroes hacen su aparición en este mundo, se reduce sólo a este episodio final, pero le da justamente la amplitud y la claridad necesarias.

Todo comienza, como se ha visto, con la desgracia de Pāṇḍu (I, *118,* 4562-4592). A causa de la maldición de un asceta al que ha matado en el momento del placer le está prohibido a él también unirse con sus esposas; la primera vez que consuma el placer, morirá. Pāṇḍu, por su parte, se resignaría a esta especie de desvirilización: muchos otros indios y muchos otros reyes se impusieron voluntariamente la continencia, forma banal y elemental de ascetismo. Pero él tiene una obligación que no ha satisfecho: siendo un eslabón en su linaje, debería haber asegurado, o está todavía sujeto al deber de asegurar la continuidad del culto a los antepasados; debe, por tanto, procrear al menos un hijo,

o dos o tres, para mayor seguridad, que puedan tomar su relevo en las ceremonias gracias a las cuales las últimas generaciones de muertos prolongan en el más allá una vida relativamente confortable. La casuística india ha previsto a la perfección los medios de conceder una posteridad a un hombre que muere sin descendencia: su hermano o un brahmán pueden sustituirle en el acto de engendrar. Mas, ¿qué sucede cuando se trata de un hombre vivo, intacto, inhibido únicamente por una maldición? Se atormenta, reflexiona, consulta y, finalmente, se confía a Kuntī, la primera de sus mujeres, proponiéndole convocar a "un brahmán distinguido por su penitencia" que pueda colocarle, de forma putativa, "en la vía de los que tienen hijos". Confianza con confianza se paga. Kuntī le informa de un secreto que ella todavía no había revelado a nadie. Siendo muy joven recibió de un brahmán cascarrabias al que había conseguido ablandar con sus atenciones, una fórmula mediante la cual podía invocar a cualquiera de los dioses y unirse con él. Omitiendo añadir que ella ya había hecho uso con éxito de tan raro privilegio en una ocasión con el dios Sol, algo así como un pecado de juventud, acepta ahora, como esposa sumisa, la decisión y la elección de Pāṇḍu. ¿A qué dios debe ella llamar (I, *119-123,* 4593-4753)? Pāṇḍu no duda y le recomienda a Dharma, una rica abstracción personificada, a la vez ley moral y religiosa, orden y derecho, justicia y virtud.[3]

> Haz la prueba desde hoy y según las reglas, mujer de las bellas caderas: convoca a Dharma, ¡oh bella!…
>
> ¡Dharma no nos contaminará jamás de lo que es lo contrario del *dharma*! Y el mundo pensará[4] (del niño que va a nacer), mujer de las bellas caderas: "¡Es Dharma!"
>
> No hay ninguna duda de que será, entre los Kuru, un ser de *dharma:* su espíritu, dado por Dharma, no gustará de lo que se opone al *dharma.*
>
> En consecuencia, y no pensando más que en el *dharma,* oh mujer de la clara sonrisa, evoca a Dharma mediante acatamientos y magia.

Todo sucede de la forma más sencilla del mundo: honrado con una oblación, constreñido por la fórmula, Dharma se presenta, pregunta lo que debe hacer y lo ejecuta: "La mujer de las bellas caderas se une a Dharma que llevaba la forma visible del *yoga* y concibió de él un hijo, el mejor de los seres animados".

Una voz celeste anuncia lo que él será: el más grande de los mortales, el más virtuoso entre los virtuosos, rey valiente y veraz, ilustre y piadoso. Se llamará Yudhiṣṭhira (I, *123,* 4754-4768).

Un hijo único constituye una seguridad frágil. Pāṇḍu quiere un segundo hijo. ¿Qué dios lo engendrará? Después del Justo, el Fuerte. Dice a su mujer: "El *kṣatra* —es decir, a la vez el poder y el principio de la clase de los guerreros— sobresale, se dice, por la fuerza física *(bala):* ¡escojámoslo y tengamos un hijo que sobresalga por la fuerza *(bala-jyeṣṭha)*!" Kuntī, que sabe de teología, comprende a qué dios se la dirige: es a Vāyu, el dios del viento. Ella lo llama. Montado sobre una gacela, "Vāyu, el de la gran fuerza" aparece y se pone a sus órdenes. Ella responde, púdica y sonriente: "Dame un hijo, ¡oh tú, el mejor de los dioses; un hijo dotado de fuerza, con un cuerpo grande, capaz de romper todos los orgullos *(balavantam mahākāyaṃ sarvadarpaprabhañjanam)*!"

De esta unión nace Bhīma, es decir, "el Terrible", "el de los grandes brazos", "el de las terribles hazañas", "el de la fuerza extrema", y por si pudiera dudarse de su vocación, una voz incorpórea declara en su nacimiento: "Será el mejor entre los seres fuertes" (I, *123,* 4679-4776).

Pāṇḍu, que le ha tomado gusto al asunto, quiere un tercer hijo. ¿Cómo orientar su nacimiento? ¿A qué dios confiarlo? Aquí la mitología de la época superpuesta a la mitología védica introduce un poco de confusión en su espíritu. Es a Indra a quien se dirige, pero primero en tanto que "rey de los dioses"; en seguida después en tanto que fuerte, constituyendo así el doble —en una primera aproximación— del dios precedentemente movilizado:

> Indra es el rey, el más importante de los dioses: tal es la enseñanza. Su fuerza *(bala)* y su energía *(utsaha)* no tienen medida; está dotado de vigor *(vīrya),* su resplandor *(dyuti)* es infinito.
>
> Satisfecho por mi penitencia, recibiré de él un hijo de gran fuerza *(bala);* el hijo que me dará será superior *(vārīyan),* matará en la batalla *(saṃgrāme sa haniṣyati)* a los adversarios humanos y a los no humanos.

Obliga a hacer a Kuntī una especie de retiro y él mismo se entrega a una severa penitencia, apoyándose en un solo pie de la mañana a la tarde; absorto en la meditación. Entonces, Indra se manifiesta y le dice que le dará el hijo deseado; define a tal hijo no tanto por la afirmación repetida de la fuerza, sino por la enumeración de los beneficios que su fuerza asegurará a los hombres: siendo ilustre en los tres mundos, vigilará en "provecho" *(artha)* de los brahmanes, de las vacas y de los hombres de bien, dañará a los malvados, dará alegría a todos sus amigos y exterminará a todos sus enemigos. Pāṇḍu da en consecuencia la señal a su mujer: que ella convoque a Indra y que alumbre un

hijo que sea "el receptáculo de las energías del kṣatriya" *(dhāma kṣatriyatejasām).* El resultado se halla conforme con su esperanza: nace Arjuna (I, *123,* 4777-4832).

Aquí se detienen los derechos de Pāṇḍu. Cierto que le gustaría proveerse de una mayor cantidad de hijos divinos, pero la virtuosa Kuntī se rehúsa a ello: por lo que a ella se refiere, constituiría una desvergüenza (*ibid.,* 4833-4835). Las cosas se quedarían en este punto a no ser por Mādrī, la segunda mujer de Pāṇḍu, que se resiente vivamente de la humillación y de la injusticia de su estado: ¿no posee ella también, igual que la otra mujer, cualidades para dar hijos a su marido, sin necesidad de matarlo? La negociación es fácil porque Kuntī es una buena muchacha: pone su encantamiento a disposición de su compañera, aunque especifica que por una sola vez, *sakṛt.* Mādrī sabe también de teología: abocada a realizar el acto una sola vez, logra recordar rápidamente a una pareja de dioses inseparables que llevan un mismo nombre: los Aśvin. Es a la pareja de los Aśvin a quien invoca, quienes engendran en ella dos hijos gemelos, Nakula y Sahadeva, caracterizados por la belleza, *rūpa,* con algunas adiciones; son "incomparables en la tierra por la belleza" y una voz incorpórea los califica en estos términos en su nacimiento (I, *124*, 4836-4852): "¡Sobrepasarán a los propios Aśvin en belleza y en energía!" [5]

¿Es preciso comentar unas señales tan claras? Con relación a cada recién nacido, el poeta ha tenido cuidado de repetir, por su propia cuenta o por medio de "la voz incorpórea", la palabra que revela su esencia, idéntica a la de su padre el dios: esta palabra es, con relación a Yudhiṣṭhira, hijo de Dharma y futuro rey, *dharma,* a la vez el código, las condiciones y la manifestación de las virtudes cardinales; con relación a Bhīma, hijo de Vāyu, y a Arjuna, hijo de Indra, es *bala,* la fuerza física; con relación a los gemelos Nakula y Sahadeva, hijos de los gemelos Aśvin, es *rūpa,* la belleza.

De este modo se desarrolla ante nosotros, en una correspondencia regular entre el plan divino y el plan humano, entre la mitología y la epopeya, el cuadro de los tres niveles conceptuales que lo más antiguo de la India conservaba de su pasado indoiranio, indoeuropeo: el nivel de la soberanía religiosa (pues sólo Yudhiṣṭhira es rey), el de la fuerza guerrera y, por último, el complejo tercer nivel, inadecuadamente definido, como siempre, por uno solo de sus numerosos aspectos (aquí, la belleza). El orden en el cual nacen los héroes-hijos y en el que son convocados los dioses-padres se conforma al orden jerárquico de los niveles y en el tercer término tanto los hijos como los padres son dos gemelos.

En la actualidad sabemos que la parte mitológica de esta estructura, por lo

que se refiere al segundo nivel, es notablemente arcaica: Vāyu conserva junto a Indra y delante de Indra todo su carácter de dios fuerte, brutal y más preocupado, a diferencia de Indra, de la eficacia física inmediata que de los dichosos efectos morales o sociales de su fuerza. En cambio queda rejuvenecida en el primer nivel: la abstracción Dharma reemplaza a uno u otro de los dos grandes soberanos de la mitología védica y prevédica, pudiéndosele asimilar sin ninguna duda a Mitra; pero lo sustituye del mejor modo posible, siendo ya el Mitra védico la garantía de los valores morales que en el *ṛtá* se mezclaban con las exigencias rituales y con las representaciones cósmicas.[6] Con estas dos reservas la lista reproduce la fórmula cuya antigüedad garantiza el tratado de Mitani, confirmado por multitud de textos védicos y por la transposición zoroástrica:

Mitani, ṚgVeda:	*Mahābhārata:*
Mitra – Varuṇa	Dharma
Indra	{ Vāyu Indra
Los Gemelos	Los Gemelos

Desde 1947, Wikander ha subrayado el interés extremo que reviste la presencia de Vāyu en este cuadro.[7] Basta señalar que el modo como se relacionen los héroes y los dioses en el poema no constituye una veleidad secundaria de una materia suministrada por la historia, sino un dato primitivo y fundamental: desde antes del ṚgVeda, recordémoslo, el Vāyu indoiranio se hallaba desprovisto de este rango y de esta función. Por tanto, si los Pāṇḍava habían sido *primero* personajes históricos con los cuales la fantasía de los poetas se habría divertido *después* en hacer "hijos de dioses" extraídos de la mitología védica, en ese caso no habrían empleado ni habrían reencontrado a Vāyu en este nivel. Pues no es posible pensar que la lista de los dioses padres haya sido tomada de la única circunstancia védica en que aparece Vāyu mantenido, con una inversión de rango, en la lista canónica de los dioses funcionales, a saber en el ritual de la mañana, en la jornada tipo del sacrificio de soma;[8] si éste hubiera sido el caso, el orden de las intervenciones procreadoras sería el siguiente: Indra, Vāyu (o Vāyu, Indra), Dharma, los Aśvin. Por consiguiente, según la posición de Vāyu en la estructura y por su rango en ella, esta lista de los dioses padres se delata al fin como prehistórica y, asimismo, debe ser prehistórica la correspondencia de los dioses-padres y de los héroes-hijos, la transposición de la mitología a epopeya.

Es posible llevar más lejos el alcance de esta constatación: si el R̥gVeda y los rituales presentan la lista canónica "Mitra-Varuṇa, Indra, Aśvin" con la suficiente frecuencia para que pueda afirmarse que era fundamental en las formas más antiguas del vedismo, aparece entonces a no dudarlo no como figura de un residuo sino de un fósil, del mismo modo que sucede con el "Júpiter Marte Quirino" en la vida religiosa de la República romana: otras estructuras, formadas con Agni o con Soma, son más importantes y se utilizan con más frecuencia. Por tanto, si los Pāṇḍava hubieran sido primeramente suministrados por la "historia india" y sólo de forma secundaria hubieran sido puestos en relación con sus dioses-padres por medio de una operación forzosamente posvédica, habrían sido estas otras estructuras, más actuales, más vivas, las que hubieran prevalecido y se hubieran impuesto entre los autores.

La caracterización de los tres niveles no es, por otra parte, menos arcaica, a juzgar por la especificación del tercero que aquí hemos resaltado. El R̥gVeda habla más de una vez, ciertamente, de la belleza de los gemelos divinos[9] y esta noción se halla en su lugar en un nivel en el cual todo el bagaje conceptual deriva de la fecundidad, de la multiplicación, es decir, en última instancia del acto sexual tanto de los hombres como de los animales y, por consiguiente, de la atracción sexual. Pero al evolucionar la reflexión y las instituciones indias, se olvidó esta raíz; la expresión más vigorosa de la estructura tripartita, la jerarquía de los tres *varṇa* ārya, la excluye: ¿cómo será posible que la belleza forme parte de los atributos y de los medios de acción del ganadero-agricultor, del vaiśya? Es preciso concluir que la lista de los Pāṇḍava se refiere, en último término, a una forma de esta estructura más antigua que los *varṇa,* a la vez más rica y más laxa, por lo menos en la forma védica.

Caracteres diferenciales de los Pāṇḍava

Hay una última razón (y no es la menos importante) para pensar que es fundamental el paralelismo de la estructura mítica de los dioses funcionales y de la estructura épica de los Pāṇḍava, y que, consecuentemente, es la primera la que ha producido a la segunda por una especie de proyección sobre el plano humano: no es sólo en las definiciones, forzosamente breves, que el poema ofrece de los héroes en el momento de su nacimiento donde se ajustan a la naturaleza o a un aspecto de la naturaleza —*dharma, bala, rūpa*— de sus dioses-padres, es de un extremo al otro de la trama, en su conducta en todas las circunstancias, incluso hasta en su muerte y más allá de su muerte. "Nos

podemos preguntar —ha escrito Wikander— lo que queda, por ejemplo, de las hazañas de Arjuna o del carácter de Nakula y de Sahadeva si se elimina todo lo que en un caso recuerda Indra y en otro a los gemelos divinos, los Aśvin."[10] Es cierto, y cierto también para los dos primogénitos. En sus caracteres, en sus decisiones, en sus formas de actuación, tomadas por separado o de dos en dos o en las circunstancias donde intervienen los cinco, cada uno actúa constantemente según su "modelo" divino, el tipo y el comportamiento de su padre. Estudiémoslos, en primer lugar, individualmente.

Por nacimiento, Yudhiṣṭhira es el rey y el jefe de sus hermanos, y esto, tanto en los momentos felices como en los contratiempos. En el segundo canto, durante su primer reinado efímero, cuando prepara su consagración real, envía a cada uno de sus hermanos a someter a uno de los Orientes y él se queda en su palacio, rodeado de grupos de amigos, "con una extrema real majestad", *paramayā, lakṣmyā* (993). En el tercer canto, durante el exilio, envía a sus hermanos, a pesar de la repugnancia de aquéllos, para salvar a sus malvados primos que unos Gandharva han capturado, pero no participa en la expedición; finalmente es él quien dispone con soberanía de los prisioneros: les devuelve la libertad y los despide. Debido a su dignidad real, sus mandatos no tienen nunca nada de tiránico, de caprichoso ni de inmoral; él es el *dharmarāja,* el rey según el *dharma.*

Pero el *dharma* épico no es el *ṛtá* védico con el cual lo hemos comparado anteriormente en una primera aproximación, ni tampoco el ideal; los tipos épicos del hombre sagrado se reducen al sacerdote, al rey de la época arcaica. De ahí resulta, en Yudhiṣṭhira, una tensión continua entre dos ideales: por una parte, el cumplimiento religioso de su deber de kṣatriya coronado y de "rey moral"; por otra parte, la renuncia bajo todas sus formas a la victoria, al trono o a la vida pública. Más de una vez se le ve que aspira a una vida de eremita mucho antes de haber cumplido la edad en la que resulta recomendable, y no ama la guerra, en la que, técnicamente, se muestra tan sólo regular. No hay que olvidar que, para engendrarlo, Dharma se presentó delante de Kuntī "bajo una forma de *yoga*", *yogamūrtidharaḥ* (4763): Yudhiṣṭhira lleva el *yoga* en la sangre.

Por lo general, lo caracteriza el más alto grado de virtud y de inteligencia. De una y otra da constantemente pruebas, tanto una como la otra son reconocidas por otros personajes. Basta un episodio para mostrar la fama de lealtad que había adquirido y el tormento que fue para él, por una vez en su vida, tener que colocarse sobre la sutil línea que separa la verdad de la mentira (VII, *190-192,* 8694-8892).

Al decimoquinto día de la batalla, los Pāṇḍava desesperan por poner fin a las hazañas del jefe enemigo, Droṇa, su antiguo preceptor. Droṇa ha anunciado que no puede ser vencido si no renuncia a defenderse, y no renunciará a defenderse si no tiene conocimiento, en unas condiciones que no dejen lugar a duda, de una noticia especialmente dolorosa. Es entonces cuando Dhr̥ṣṭadyumna, hijo de Drupada, su encarnizado enemigo y jefe de los Pāṇḍava, se confía a Kr̥ṣṇa. Veamos la argucia, de una moralidad discutible, que imagina la encarnación de Viṣṇu. El hijo de Droṇa se llama Aśvatthāman: bastará anunciar al padre, con garantías totales de veracidad, la falsa noticia de la muerte de éste. El noble Arjuna renuncia, el resto de "Pāṇḍava menores" acepta. ¿Qué hará Yudhiṣṭhira? Tal mentira repugna a su naturaleza, y precisamente por esta razón es el único al que Droṇa creerá… Los Pāṇḍava intentan atenuar la mentira convirtiéndola en un malentendido. Bhīma mata a un elefante que lleva el mismo nombre que el hijo de Droṇa, Aśvatthāman, y regresa al campo de batalla gritando a Droṇa: "¡Aśvatthāman ha muerto!" Preocupado, Droṇa no queda convencido y continúa sus hazañas. Se acerca a Yudhiṣṭhira y le pregunta si es verdad. Kr̥ṣṇa y Bhīma conminan al *dharmarāja* a salvar a su ejército confirmando la noticia. Entonces cede parcialmente, diciendo con claridad que, en efecto, Aśvatthāman ha muerto, añadiendo, sin que se oiga, la palabra "elefante". El efecto es inmediato: al borde del dolor, Droṇa no tardará en abandonarse a los golpes de Dhr̥ṣṭadyumna. Éste ha sido el único momento en que Yudhiṣṭhira pecó contra la verdad. Por ello es castigado de inmediato. Hasta entonces, por un privilegio del que se benefician otros reyes extraordinariamente virtuosos de la fábula india e irania, circulaba en carro sin tocar el suelo, no muy alto ni en pleno cielo, como el J̌ēmšīd del Šāhnāmeh, sino a cuatro dedos del suelo, lo cual ya es honorable. Después de su semimentira (la mentira es también el pecado de Yima-J̌ēmšīd) pierde este don y sus caballos corren por el suelo como los de otros héroes.

En cuanto a la inteligencia de Yudhiṣṭhira, no se manifiesta solamente por la sabiduría de sus consejos; se demuestra en verdaderos exámenes a los que de vez en cuando los autores del poema, pensando en el mayor placer del lector culto, lo someten valiéndose de un dios o de un hombre hábil.

Entre los medios que imagina Duryodhana para deshacerse de sus primos, mucho antes de la partida de dados fatal, el más peligroso es, seguramente, el incendio de la casa de laca (I, *146-151,* 5635-5926). Consigue que su padre, el débil Dhr̥tarāṣṭra, exilie a los Pāṇḍava. En Vāraṇāvata, lugar del exilio, ha hecho construir una casa de aspecto lujoso, pero de materiales muy inflamables, en *jātu* (laca, resina: es el primer elemento del latín *bitūmen*). Una noche, un

emisario de Duryodhana la encenderá y los Pāṇḍava morirán carbonizados. De hecho no morirán: advertidos del peligro, preparan desde su llegada un subterráneo gracias al cual, la noche fatal, se escaparán. A través de Vidura, Yudhiṣṭhira supo todo lo que tenía que saber, pero Vidura —a pesar de que estuvieran solos— no le habló claro: recitó seis śloka enigmáticos (5754-5759) en los cuales nos costaría leer el plan del odioso primo; sumida en consideraciones sobre el arte de protegerse, la indicación más precisa es la siguiente (5756): "Vive aquel que se protege diciéndose: 'El destructor de la maleza y el destructor del frío no puede quemar a los habitantes de los agujeros en el monte' ".[11] Por ello, al acabar de hablar, Yudhiṣṭhira contesta con una palabra: "¡Entendido!" El desenlace nos muestra que, en efecto, ha sabido traducir "agujero" por "subterráneo".

Durante el otro exilio, el segundo exilio del tercer canto, Yudhiṣṭhira vuelve a salvar a sus hermanos gracias a sus buenas respuestas.

A pesar de su fuerza, Bhīma ha sido enlazado por una serpiente de la que no puede librarse. Es verdad que se trata de una serpiente poco común: es el rey, el viejo sabio Nahuṣa, cuyo orgullo y locura hicieron posible esta transformación. Aparece Yudhiṣṭhira. La serpiente acepta aflojar su lazo si el recién llegado puede responder a todas sus preguntas. Sigue un largo examen de teología que Yudhiṣṭhira sufre sin un solo fallo. En consecuencia, no sólo se salva Bhīma, sino también Nahuṣa, pues la maldición que pesaba sobre ellos únicamente esperaba una circunstancia semejante para desaparecer (III, *178-181,* 12391-12533).

Otra vez los cuatro menores de los Pāṇḍava: Nakula, Sahadeva, Arjuna y Bhīma, caen muertos cerca de una fuente porque han bebido sin escuchar la advertencia de una "voz incorpórea" que les decía: "¡No actúes a la ligera *(mā tāta sāhasaṃ kārṣīḥ!),* consigue primero el permiso respondiendo a mis preguntas, luego toma el agua y bebe!" Yudhiṣṭhira es el último en llegar. Actúa según el consejo y sale vencedor de una prueba teórica de metafísica y moral, seguida de una rara aplicación práctica. Entonces se entera de que la voz es la de Dharma, su padre, quien en consideración a su inteligencia devuelve la vida a sus cuatro hermanos necios (III, *311-313,* 17251-17445).

Su pericia en el juego de los dados, en contra de las apariencias, da prueba de su inteligencia, o al menos de su intuición, superior a lo normal en el resto de los hombres. En una nota de su *Légende de Nala et de Damayantī* (Nala es otro habilísimo jugador de dados), Sylvain Lévi ha recordado cómo se hacía antiguamente este juego de azar:

> Hay que descartar la idea de nuestros dados cúbicos con seis combinaciones de puntos. La base más antigua del juego era una combinación de sólo cuatro posibilidades: *kali* 1, *dvāpara* 2, *tretā* 3, *kṛta* 4… Los primeros dados son simples nueces, las nueces del vibhītaka, el árbol donde Kali se refugió cuando tuvo que abandonar a Nala; parece que cada jugador tiraba por turno un puñado de nueces deducido de su montón; el total se dividía por cuatro. Un múltiplo de cuatro daba la jugada perfecta *(kṛta);* con tres, dos o uno de resto, la jugada era bastante buena, regular o mala. Siendo alumno del rey Ṛtuparṇa que sabe contar a simple vista las hojas y frutos de un árbol, Nala puede calcular fácilmente el número de nueces o de dados que coge.

Es en las formas más antiguas del juego en que normalmente destaca Yudhiṣṭhira, donde pierde con trampas, y es este don de apreciación instantáneo el que marca su superioridad. Los "inteligentes" del folclor no son a menudo más que calculadores de esta talla.

El hijo de Vāyu, Bhīma (llamado también Bhīmasena), actúa generalmente con la maza, igual que (según hace notar Wikander) el avéstico Kərəsāspa, héroe relacionado con Vayu; o bien combate sin arco, sin carro ni coraza, con la fuerza de sus brazos.

Es un coloso, tan rápido como un huracán; actúa como tal cuando salva a sus hermanos y a su madre en el incendio de la casa de laca (I, *148,* 5839-5840): "Hizo subir a su madre sobre los hombros y a los gemelos sobre las caderas, tomó en sus brazos a los dos *Pārtha* (= Yudhiṣṭhira y Arjuna) y, rompiendo los árboles con su pecho, abriendo la tierra bajo sus pies, el enérgico Vientre-de-Lobo corrió con la rapidez del viento *(sa jagāmāśu tejasvī vātaraṃhā vṛkodaraḥ)".*

La otra cara de este privilegio consiste en una desagradable brutalidad, una corta inteligencia y una gran dificultad para dominar sus iras y abandonar sus resentimientos.[12] Cuando su hermano mayor, el jefe Yudhiṣṭhira, lo ha perdido todo en el juego de dados, le quiere quemar el miembro culpable, las manos (II, *66,* 2256). Sobre el campo de batalla, para acabar con Duryodhana, recurre a un "golpe bajo", después de una patada en la cabeza del adversario caído (IX, *59,* 3287-3295), lo que le vale una dura recriminación de Yudhiṣṭhira. Al fin del conflicto, y mucho más tarde, cuando los otros cuatro hermanos han perdonado a su tío Dhṛtarāṣṭra, sólo él se obstinará en su hostilidad, contribuyendo así a la decisión que toma el viejo príncipe de retirarse en el bosque (XV, *1,* 27; *3,* 60-75). A todo lo largo del poema, Yudhiṣṭhira y Arjuna se relevan en el cuidado de refrenarlo y regañarlo: sin ningún éxito, ya que perma-

nece igual, a la primera ocasión. Por dos veces, durante el exilio en el bosque (III, *151-155,* 11346-11423; *160,* 11677-11688), se lanza a un tremendo exceso de crueldad gratuita contra los desgraciados genios que guardan los dominios del dios Kubera y desencadena en la naturaleza grandes tempestades, mediante las cuales avisa a sus hermanos; Yudhiṣṭhira le pide severamente que no vuelva a empezar. La ambigüedad del hijo de Vāyu, que lo conduce, aunque fiel a su vocación de héroe "bueno", a comportamientos casi demoniacos, recuerda que el Irán ha desdoblado el personaje de Vayu: es el único dios antiguo que ha aportado, bajo el mismo nombre, un *yazata* a la buena creación y un *daēva* a la mala. Y Wikander ha notado también que, a diferencia de Arjuna, al cual su buena fortuna lo acerca a mujeres honorables, Bhīma se une a una rakṣasī, Hiḍimbā, y le hace un hijo (por otra parte excelente), del mismo modo que Kərəsāspa se deja seducir por un demonio femenino, una pairika.[13]

Aún durante el exilio, por dos veces (III, *33-36,* 1265-1430; *52,* 2037-2051), sostiene contra Yudhiṣṭhira una controversia que aclara las diferencias de sus caracteres: con la forma de reproches vehementes, opone su concepción de la acción a la del *dharmarāja,* del "rey según la justicia", que es su hermano. Basándonos en lo esencial, las tesis son las siguientes. Bhīma: 1º. Cuando se tiene la fuerza a disposición de uno para restablecer su derecho, es un deber utilizarla; el hombre fuerte hace la guerra con energía (1332); 2º. Hay que apresurarse, el tiempo no pertenece al hombre, "¡reina, al menos, antes de morir!" (1381). Yudhiṣṭhira: 1º. El deber se antepone al interés individual, o el deber es perfeccionarse sirviéndose de sus desgracias, destruyendo en sí mismo la hostilidad con sus flores y sus frutos (1373); 2º. Lo prudente es esperar, ya que el que siembra espera que las semillas maduren (1372). Naturalmente, es Yudhiṣṭhira quien tiene la última palabra: humillado, al borde de la cólera, Bhīma tiembla y se calla.[14]

Como guerrero, Arjuna se distingue de Bhīma. Moralmente, acabamos de verlo; pero también técnicamente: no es un guerrero desnudo, sino que es un guerrero protegido (coraza, cota de mallas) y armado, "superarmado", como se dice hoy en día: dispone de uno de los grandes arcos de la epopeya, el Gāṇḍīva, y antes de llegar a la batalla, gran parte de su actividad gira alrededor de obtener de los hombres y de los dioses proyectiles extraordinarios con las indicaciones para usarlos. Tampoco es, como Bhīma, el guerrero solitario de la "vanguardia" (I, *138,* 5468: *senāgraga,* "el que marcha en cabeza del ejército"), carácter que a Bhīma le viene sin duda de su padre Vāyu, quien, entre los dioses, es un "dios primero", que abre el camino a los otros;[15] Arjuna es el

guerrero del ejército. Encarna, con toda su pureza y complejidad, el ideal kṣatriya, donde confluyen la fuerza (a la que casi se reduce Bhīma) y el respeto al *dharma,* a todas las formas del *dharma:* el de su *varṇa,* primero, del que, entre otros 100, da un bonito ejemplo en el canto decimocuarto, obligando a su hijo, el joven rey de Manipur, a oponerse a que pase por sus tierras el Caballo del aśvamedha y por lo tanto a luchar contra él, su padre (*79-81,* 2302-2426); el *dharma,* moral general, también, que se niega a violar, por ejemplo, cuando Kṛṣṇa idea la mentira que permitirá matar a Droṇa.[16]

En cuanto a los gemelos Nakula y Sahadeva, de los que menos se habla de los cinco hermanos, están bien caracterizados en su esencia común por los epítetos que les son aplicados a los dos y que tienen dos sentidos:

> Se trata, en principio —dice Wikander—,[17] de términos que subrayan su parecido con los Aśvin, notablemente en cuanto a la belleza y al "esplendor"; están "dotados de belleza" (*rūpasampannau,* I, *63,* 2445), "de una belleza sin par en la tierra" (*rupenāpratibhau bhuvi,* I, *67,* 2746 = *124,* 4851), "resplandecientes" (*yaśasvinau,* V, *140,* 4791), "maravillando el alma de todos los seres" (*sarvabhūtamanoharau,* I, *67,* 2747). Otros valoran su docilidad y servicialidad: son "obedientes a su maestro" (*guruvartinau,* III, *179,* 12432; XV, *17,* 481, *guruśuśrūṣaṇe ratau,* I, *63,* 2445).

Los Pāṇḍava en grupo

Así, desde el principio hasta el fin, todos los Pāṇḍava mantienen e ilustran el "tipo" anunciado en su nacimiento. Se registra una sola excepción: cuando hay guerra, como son igualmente kṣatriya, los cinco hermanos se baten, y en la embriaguez de la batalla cada uno realiza hazañas formidables, presentándose como grandes guerreros: el tema lo imponía inevitablemente, pero incluso allí fugaces indicaciones iluminan a menudo una jerarquía. Así, pues, en el canto cuarto, cuatro de los Pāṇḍava —Arjuna es el único ausente— toman a su cargo la batalla que acaba de perder su invitado, el rey Virāṭa, y la ganan. Cada uno mata a tantos enemigos como puede, pero no todos por igual; veamos sus proezas (IV, *33,* 1099-1100): "Yudhiṣṭhira, el hijo de Kuntī, mató allí mil guerreros, y Bhīma hizo ver a siete mil el mundo de Yama. Nakula mató con sus flechas a setecientos héroes y el augusto Sahadeva, a las órdenes de Yudhiṣṭhira, a trescientos".

El guerrero Bhīma va en cabeza; el rey Yudhiṣṭhira lo sigue de lejos, por el honor; respecto a los gemelos, quedan modestamente atrás. Veremos más adelante que la relativa inferioridad de Sahadeva respecto a la de su gemelo corresponde también a un rasgo de su naturaleza.

Por otra parte, en los pasajes, bastante numerosos, en que los poetas han querido presentar a los Pāṇḍava en conjunto especificando cada una de sus conductas, es donde apreciamos mejor cuán fieles son a sus definiciones, a los tipos de sus padres. Encontraremos a más de uno en nuestros análisis. Veamos dos solamente, uno abstracto y esquemático, el otro abundante y lleno de colorido. Desde el "catálogo de las secciones", situado al principio del primer libro, una palabra justa pone de relieve las virtudes características de cada uno de los cinco héroes (124-125): "Los súbditos estaban encantados de la pureza *(śaucena)* de Yudhiṣṭhira, de la seguridad *(dhr̥tyā)* de Bhīmasena, del valor *(vikra-meṇa)* de Arjuna…, de la disciplina *(vinayena)* de los gemelos".

Al final del segundo canto, después de la segunda partida de dados, los Pāṇḍava abandonan el palacio hacia el exilio. Sus actitudes, sus expresiones, manifiestan sus naturalezas (II, *78,* 2623-2625, 2631-2636):

Yudhiṣṭhira se adelanta cubriendo el aspecto de su vestido *(vastreṇa saṃvr̥tya mukham).* ¿Por qué? "¡Que no queme el mundo —dice para sí— con una mirada terrible *(nāhaṃ janaṃ nirdaheyaṃ dr̥ṣṭvā ghoreṇa cakṣuṣā)*!"

Bhīma contempla sus grandes brazos *(bāhū viśālau sampaśyan),* y dice para sí: "No tengo rival en fuerza de brazo *(bāhvor bale nāsti samo mama)*"; enseña sus brazos, enorgullecido por su fuerza, deseando hacer contra sus enemigos una acción en correspondencia con la fuerza material de sus brazos *(bāhū vidarśayan… bāhūdraviṇadarpitaḥ/cikīrṣan karma śatrubhyo bāhūdra-vyānurūpataḥ).*

Arjuna sigue a Yudhiṣṭhira, esparciendo piedras, prefigurando la lluvia de flechas que desencadenará sobre sus enemigos *(sikatā vapan…; asaktāh sikatās tasya yathā saṃprati bhārata/asaktaṃ śaravarṣāṇi tathā mokṣyati śatruṣu).*

Nakula, el más bello de todos los hombres, se ha dicho: "¡Que no arrastre el corazón de las mujeres en mi camino *(nāhaṃ manāṃsy ādadeyam mārge strīṇām)*!" Por esto se embadurna los miembros de polvo *(pāṃśūpaliptasar-vāṅgaḥ),* Sahadeva incluso se ha ensuciado la cara *(mukham ālipya),* por un motivo ligeramente diferente, pero con la misma intención: hacerse irreconocible, es decir, ya que es hermoso, se desfigura: "¡Que nadie hoy me reconozca la cara *(na me kaścid vijaniyān mukham adya)*!"

Así pues, desde el *dharmarāja* cargado de una fuerza mística tan potente como la de los ascetas, hasta los hermosos gemelos, pasando por el forzudo y

por el arquero, los cinco hermanos dan las imágenes que de ellos se esperaba. En este mismo sentido, se notará que sólo dos guerreros, Bhīma y Arjuna, son agresivos, preparan ya la venganza; el buen rey y los buenos gemelos, al contrario, se preocupan de los demás, quieren evitar a los demás el accidente o el desengaño al que están sujetos como resultado de sus naturalezas.

Los Pāṇḍava y las clases sociales

Todo lo que acabamos de observar, conjunta o separadamente, en las conductas de los cinco hermanos, muestra la continua conformidad de cada uno a una de las tres *funciones* fundamentales en que la armonía asegura la vida normal y feliz de una sociedad. Nada, en cambio, hace referencia a las tres *clases* sociales, a los tres *varṇa* en los que la India, muy pronto, encarnó estas tres funciones haciéndolas más rígidas: brahmanes, kṣatriya, vaiśya —sacerdotes, guerreros, ganaderos-agricultores—.

Desde los tiempos védicos e incluso indoiranios, aunque de forma más suave, más bien como modelo ideal que como armadura real del cuerpo social, parece que una idea tan simple como la de hacer corresponder, por debajo del rey, un grupo de hombres especializados a cada una de las tres funciones, fue considerada de modo favorable, y ya, parcialmente, con nombres técnicos. El pasaje más importante del R̥gVeda, a este respecto, son tres estrofas en un himno dirigido a los Aśvin (VIII, *35,* 16-18).[18] En él se dirigen a los dioses correspondientes:

16 Favoreced al *bráhman,* favoreced las oraciones (o pensamientos piadosos, *dhíyaḥ*)…
17 Favoreced al *kṣatrá,* favoreced a los hombres (“viros”, *nr̥n)…*
18 Favoreced a las vacas *(dhenûḥ),* favoreced los grupos de ganaderos *(víśaḥ).*

Así reunidos, el *bráhman,* neutro, y el *kṣatrá,* neutro, designan ciertamente los principios de las dos funciones superiores, la sagrada y la guerrera; y si el plural *víśaḥ* significa los clanes, la misma palabra en singular designa también el principio de la función “productiva”; luego, los nombres clásicos de los *varṇa* derivan de estos tres sustantivos: *brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya.* Sin embargo, se echa de ver que, en las anteriores estrofas, las funciones, salvo la primera, están caracterizadas, a la vez, por su principio abstracto *(kṣatrá)* o su

materia (las vacas), y por los grupos de hombres que las aseguran (los “viri”; los clanes). Los paralelos iranios, y no sólo el avéstico, nos inclinan a pensar que este tipo de formulación, esta correspondencia explícita entre las funciones y sus “agentes”, son cosa antigua. No sería, pues, imposible, *a priori,* que el equipo de los Pāṇḍava, tan claramente distribuido en sus funciones, extendiese sus afinidades diferenciales a las tres categorías de hombres de las que la India ha hecho grupos endógamos, irremediablemente rígidos. Pero una circunstancia se oponía a ello: los Pāṇḍava son hermanos, y su familia pertenece a la clase de los kṣatriya: tanto en sus reivindicaciones como en los actos por los que se sostienen son típicos kṣatriya; están todos comprometidos en la inmensa batalla que se desarrolla a través de los cantos VI-IX. Ciertamente hemos visto que Yudhiṣṭhira no ama la guerra, que hace todo lo que puede para evitarla, y en la batalla no es el más brillante de los guerreros. Pero cuando Kr̥ṣṇa, que es como la conciencia viva de todos ellos, le recuerda vivamente su deber de kṣatriya, y de kṣatriya rey, se adapta a él, y a pesar de su profundo agrado por la retirada total, a pesar de sus vacilaciones, no renuncia ni a sus derechos ante un enfrentamiento que le produce horror ni a su trono al cabo de una victoria obtenida a precio muy elevado. Al otro extremo de la lista, los dos gemelos tampoco se escapan de su destino de kṣatriya. Resumiendo, a pesar de sus diferencias, ninguno rehúsa el estatuto uniforme de su familia.

Sin embargo, mirándola de cerca, la organización interna del grupo recuerda en un rasgo importante la estructura de los varṇa. Es común en los Brāhmaṇa la estrecha solidaridad de los dos primeros varṇa, en oposición al tercero: el brahmán y el kṣatriya son “las dos fuerzas”, *ubhe vīrye,* entre las que el entendimiento es provechoso y necesario para los dos. Los tratados que exponen los deberes de los varṇa son unánimes; cuando después de haber definido los de los brahmanes y los kṣatriya con un contenido positivo y rico llegan a los vaiśya, lo esencial se contiene en una frase: los vaiśya deben honrar y servir a los brahmanes y a los kṣatriya. Sin embargo, en la epopeya, la ruptura no es menos clara entre los gemelos y sus hermanos mayores. En primer lugar por la sangre: los dos grupos sólo son hermanos por el nombre de su padre putativo común; no sólo sus padres reales, sino también sus madres, son diferentes. Además, una de las cualidades que más a menudo se les atribuye es la de ser respetuosos y modestos servidores de sus hermanos. En la construcción épica, esta disposición constante se interpreta como la actitud normal de los hermanos pequeños bien educados respecto a los mayores, pues los gemelos son no sólo los últimos en nacer, sino también unos “inexpertos”, unos “jovencitos”. En realidad en este pasaje hay una incoherencia, ya que los

nacimientos se han sucedido demasiado rápido para que la diferencia de edad justifique plenamente esta actitud; y, sobre todo, si Bhīrma y Arjuna dan también muestras de respeto a Yudhiṣṭhira porque es el mayor de todos, este respeto no coarta su libertad y conoce eclipses que no se observan en el caso de los gemelos. Es, pues, probable que la humildad y la buena disposición de éstos tenga otro origen, o al menos esta vez aunque una primera causa, una necesidad de la transposición, se disfrace bajo la segunda causa, novelesca, de la intriga épica. Pero esta necesidad, evidentemente, es resultado más bien de la contemplación de los varṇa humanos que de las funciones abstractas sobre las que los varṇa se fundan: fuera de esta aplicación a las divisiones sociales, la jerarquía de las funciones no implica, en su tercer término, la moral de total subordinación que es la de los vaiśya —y la de los gemelos de la epopeya—.

Sea como fuere, la repartición de los Pāṇḍava entre dos madres también ha proporcionado a la transposición un medio para reflejar un mito importante, atenuándolo y limpiándolo de todo elemento conflictivo. De acuerdo con las tradiciones de varios pueblos indoeuropeos, especialmente los escandinavos (guerra, conciliación y fusión posterior de los Æsir y los Vaṇir),[19] la fábula india —he dado en otro sitio y recordaré en la segunda parte de este libro las razones por las que traslado la cosa a los tiempos indoiranios—[20] narraba que la unidad del mundo divino, de los tres niveles de dioses funcionales, había sido adquirida ya al término de un conflicto que en principio había enfrentado a los dioses superiores, especialmente a Indra, rey de los dioses en la mitología posvédica, contra los Aśvin, reputados demasiado cercanos a los hombres y encontrándose demasiado a gusto entre ellos. Indra y los demás dioses no admitían a los gemelos Aśvin en el privilegio más importante de la divinidad, el disfrute de lo sacrificado; pero ayudados por un asceta cuya confianza habían conseguido, los Aśvin consiguieron imponerse. Desde entonces, incorporados a la sociedad divina, no fueron objeto de ninguna discriminación, e incluso, a juzgar por los himnos del ṚgVeda, en los que la leyenda de este conflicto original no ha sido ni conservada, su entendimiento con Indra ha quedado siempre particularmente íntimo. De otra manera, pero en el mismo sentido, la epopeya marca, si no una promoción de los dos últimos Pāṇḍava, al menos un cambio en su estatuto familiar: no son más que los hijos de una "reina segundona" hasta la muerte voluntaria de ésta sobre la pira fúnebre de Pāṇḍu. Antes de inmolarse, Mādrī se dirige a Kuntī, la reina primera, la que sobrevivirá, y le pide que en lo sucesivo considere a los gemelos como sus propios hijos;

Kuntī no tiene dificultad en acceder a este ruego, y hasta el final de su vida ella será la madre común de los cinco Pāṇḍava, y un particular lazo de afecto la unirá a uno de los gemelos, al último, Sahadeva.

Pero existe prueba material de que los poetas del Mahābhārata se han interesado, a propósito de sus cinco héroes, por la cuestión de la relación entre las funciones y los varṇa; más exactamente, que han querido establecer término a término, a pesar de la dificultad que crea la unidad de su tronco, una correspondencia entre los tres niveles de héroes (1; 2 y 3; 4 y 5) y los tres varṇa. El proceso que imaginaron y que Wikander ha desarrollado muy bien es ingenioso y nos introduce de golpe en el mismo taller de la transposición: al lado del cuadro oficial, real, el que se da, por ejemplo, de su nacimiento y en el cual los cinco Pāṇḍava, a pesar de sus orientaciones funcionales, son uniformemente kṣatriya, se les conduce a un episodio y a una situación en la que, forzados a ocultar su carácter oficial y real con apariencias equívocas, sean libres, todos ellos, de escoger su disfraz. Y la ocasión elegida por los poetas es simple: los Pāṇḍava han sido condenados a prolongar sus 12 años de exilio en el bosque con un decimotercero, durante el cual podrán ir donde quieran, pero bajo un estricto incógnito, y allí donde estén nadie debe saber quiénes son. De esta cláusula se aprovechan aquellos a los cuales la disciplina del poema los obliga durante el resto del tiempo a una verdadera contención, para ser "ellos mismos", al menos durante un año. Deciden establecerse en casa de Virāṭa, el rey de los Matsya, al que estiman y que en los tiempos mejores se ha mostrado favorable a su causa. Veamos su plan. Yudhiṣṭhira se presentará como un brahmán, antaño íntimo "amigo de Yudhiṣṭhira", muy hábil en el juego de los dados y por ello capaz de divertir al rey. Bhīma pretenderá haber sido el carnicero, el cocinero y el atleta de Yudhiṣṭhira. Arjuna, cubierto de joyas, se presentará como un eunuco maestro de danza y dirá que viene del gineceo de Draupadī. Nakula será palafrenero, "antiguo jefe de los establos de Yudhiṣṭhira", y Sahadeva se recomendará como un hábil boyero; finalmente, Draupadī, en calidad de "antigua seguidora de Draupadī", se ofrecerá para servir a la mujer del rey (IV, *1,* 22-83).

Los cinco hermanos ejecutan su plan punto por punto. El rey Virāṭa, a quien le gusta el juego, contrata en seguida al "brahmán" Yudhiṣṭhira y se doblega a sus exigencias dispuesto a hacerlo su igual *(7,* 214-230). Le cuesta más creer lo que dicen los otros hermanos, pero acaba por darles los oficios en los cuales dicen ser diestros, mientras que su mujer, la reina Sudeṣṇā, toma a Draupadī a su servicio.

Las caracterizaciones del primero y de los dos últimos de los Pāṇḍava corresponden respectivamente, como se ve, a los de la primera y la tercera clase social: el uno se presenta como brahmán, los otros se atribuyen el conocimiento de las dos grandes especialidades de la ganadería, la de los caballos y la de los bueyes, acentuando por otra parte en los dos casos sus conocimientos de veterinaria, conforme a la vocación médica de sus padres, los Aśvin. Los poetas han explotado al máximo su argucia y han subrayado su intención insertando en los momentos oportunos los nombres técnicos de los varṇa. Es interesante, a este respecto, recordar el uso que se hace de estos nombres en los dos cuadros, en el de los nacimientos y en el de las simulaciones.

En el cuadro de los nacimientos aparece sólo uno: *kṣatra* (I, *123,* 4769), con su derivado *kṣatriya* (I, *123,* 4790), pero aunque los cinco sean por un igual *kṣatriya,* la palabra sólo se menciona a propósito del segundo y del tercero, de Bhīma y de Arjuna, en los que el valor funcional es, en efecto, el de guerreros. Ni en la exposición de los motivos por los cuales tal dios es evocado para ser padre, ni en la presentación del héroe-niño, ni Yudhiṣṭhira ni los gemelos tienen tal honor sin que, quede claro, se pronuncien las palabras brāhmaṇa ni vaiśya. Al contrario, en el cuadro de las simulaciones son los dos hermanos de función guerrera quienes están en cierta manera molestos al no poder presentarse como kṣatriya, puesto que son realmente kṣatriya, ya que la regla del juego que les es impuesta exige que cada uno disimule su estado civil. El mayor y los menores no encuentran esta dificultad: el título brāhmaṇa es alta e iterativamente reivindicado por Yudhiṣṭhira (IV, *1*, 23; *7,* 226, etc.), mientras que al menos uno de los gemelos, Sahadeva, el supuesto boyero, se proclama vaiśya (IV, *10,* 284, 286). Con el conocimiento que tenemos del "problema" que han resuelto los autores del poema no podemos menos que participar en la diversión suplementaria que se han tomado en esta última ocasión: cuando Sahadeva dice al rey que es vaiśya, el rey, dada su buena presencia, se niega en principio a creerlo y le dice: "Tú eres un brahmán o un kṣatriya…" De este modo el cuadro de los nacimientos y el de las simulaciones se completan y puestos frente a frente producen, a propósito de los Pāṇḍava, el cuadro entero de los varṇa:

	Nacimientos	*Simulaciones*
Yudhiṣṭhira:	[kṣatriya]	*bhrāhmaṇa*
Bhīma:	*kṣatriya*	[artesano]
Arjuna:	*kṣatriya*	[artesano]
Los Gemelos:	[kṣatriya]	*vaiśya*

Las simulaciones de los dos “Pāṇḍava de la segunda función” no son por lo tanto más arbitrarias que las otras. Lo único que pasa es que no las han buscado fuera de su “función”, sino en sus proximidades, en prolongamientos donde ésta no es inmediatamente reconocible. Su aspecto brutal de campeón solitario, la porra que es su arma, han decidido la elección de Bhīma: se hace atleta, luchador de feria o de palacio, derribador de bueyes y, sin duda por extensión de esta última cualidad, pasa, además, a las cocinas. Respecto a Arjuna, por sorprendente que sea la metamorfosis en eunuco de este guerrero, al cual no le faltan aventuras amorosas, la apariencia que toma no por ello alcanza a su naturaleza, o más bien a la del dios que es padre, bajo una forma notablemente arcaica.[21] ¿Arjuna se hace profesor de canto y de danza *(nṛtya)* y se presenta cubierto de pendientes *(kuṇḍalaiḥ),* de brazaletes de oro *(valayaiḥ, kambubhiḥ)* y de guirnaldas *(sragvin)*? Pero es que tales son, en los más antiguos himnos, Indra y la comitiva de sus jóvenes guerreros celestes, los Marut, ya que no hay ninguna razón para no dejar a la palabra *nṛtú*, en el ṚgVeda, su sentido etimológico de “bailarín” (raíz *nart*-). Esta palabra sólo aparece nueve veces en los himnos: seis veces se aplica a Indra, una vez a los Marut y, aparte de ellos, una sola vez a los Aśvin, jóvenes también. Además, los guerreros Marut, por ser guerreros, se muestran muy preocupados por los adornos: desde siempre el esplendor de los uniformes y de las charreteras y condecoraciones confirman o incluso determinan las vocaciones militares. El equipo de los Marut es deslumbrante, repiten los poetas; “se cubren el cuerpo de adornos de oro *(híraṇyaiḥ)* como ricos pretendientes” (*ṚV.*, V, 60, 4); todos ellos llevan argollas y brazaletes *(khādiṣu)* y placas de oro *(rukméṣu)* en los brazos y en el pecho, sin contar las guirnaldas *(srakṣú)* (por ejemplo V, 53, 4), y en el himnario son los únicos que llevan tales adornos.

Los Gemelos y los vaiśya

Estas diversas consideraciones muestran hasta qué punto los autores, y sin duda los primeros oyentes del Mahābhārata, responsables y confidentes de la transposición, se recreaban en determinarla u observarla desde diversos planos: los Pāṇḍava copian aquí a la vez por una parte a sus dioses-padres y, por otra, se conforman con los caracteres propios de los varṇa humanos o, mejor dicho, para eliminar una dificultad nacida del relato, unos exigen a la personalidad mítica más antigua de sus padres el servicio que los restantes reciben de su correspondencia numérica con los varṇa. Ingeniosos y lógicos, los poetas han

multiplicado las indicaciones de este tipo. Veamos una de ellas que aún no ha sido advertida.

No sólo los tres mayores y los dos Gemelos no tienen la misma madre, lo que subraya la solidaridad de los Gemelos en oposición a los primeros, sino que las dos mujeres no han sido dadas a Pāṇḍu con el mismo tipo de matrimonio. La India ha codificado de diversas maneras los tipos de matrimonio y más generalmente de unión, unos recomendados, otros admitidos y otros condenados. Las Leyes de Manu (III, 20-34), por ejemplo, registran varias de estas clasificaciones, y un pasaje célebre del Mahābhārata profesa aún otra (I, *102,* 4058-4091). Los tipos lícitos se reducen a cuatro: un matrimonio particularmente solemne (con varias variantes) en el que el padre da su hija a un joven (en el mejor caso durante una ceremonia religiosa), propio de los brahmanes; el matrimonio por elección libre y consentimiento mutuo de ambos jóvenes, y también el rapto, corresponden a los kṣatriya; finalmente el matrimonio por compra de la joven no se admite más que para los vaiśya (Manu, 24; salvo en una forma purificada en la que la compra no es más que simbólica y que es aceptable para un brahmán, *ibid.,* 29). La práctica de la epopeya sustituye de buena gana los dos matrimonios kṣatriya por un nuevo tipo, que los combina en una forma más caballeresca, el *svayaṃvara* (*Mbh.,* I, *102,* 4091): en principio, y éste es el sentido propio de la palabra, la joven "elige ella misma" un esposo entre los príncipes reunidos por su padre; pero a menudo ella se limita a "escoger", mediante la entrega de una guirnalda, al candidato que ha superado una prueba (de arco, por ejemplo) fijada de antemano, y también ocurre que el *svayaṃvara* sea la ocasión, el marco de un rapto público y heroico: en presencia de tres pretendientes, después de un desafío y una batalla, un héroe se lleva a la joven.

Pāṇḍu se casa con Kuntī en un *svayaṃvara* muy corriente, sin competición ni rapto (I, *112,* 4413-4422): el padre adoptivo de la joven ha convocado a los pretendientes. Pāṇḍu va a la fiesta y se coloca entre ellos. Kuntī les pasa revista y ante aquel joven tan distinguido siente su corazón turbarse de amor *(taṃ dṛṣṭvā… pāṇḍum naravaraṃ raṅge hṛdayenākulābhavat);* con pudor *(vrīḍamānā),* coloca la guirnalda en los hombros del príncipe; luego, sin comentarios, los demás pretendientes se retiran, el rey celebra el matrimonio de su hija, y a continuación la entrega a su yerno con numerosos regalos.

Inmediatamente después, el tutor de Pāṇḍu y sus hermanos, su tío abuelo Bhīṣma, decide dar una segunda mujer al joven. Adopta esta vez una actitud totalmente distinta (I, *113,* 4425-4443). Acompañado de los más venerables personajes del reino, Bhīṣma va a casa de Śalya, rey de Madra, quien lo recibe

con honores, y le pide la mano de su hermana, a la que llamará, por su país de origen, Mādrī. Entonces se inicia una conversación muy interesante. Śalya dice que, a su modo de ver, la alianza que se le propone es la mejor del mundo, pero que está sujeta a una cierta regla, tradicional en su familia y respetada por todos sus antepasados, príncipes eminentes *(pūrvaiḥ pravartitaṃ kiṃcit kule 'smin nṛpasattamaiḥ);* la regla puede ser buena o mala *(sādhu vā yadi vāsādhu),* pero existe, y no permite que se pida a una joven de su linaje como un don gratuito que se pueda obtener diciendo simplemente "*bhavān dehi,* ¡dame!" Śalya se excusa: es, repite, un estatuto de familia, *kuladharma,* cuya fuerza es absoluta *(pramāṇaṃ paramaṃ ca tat)*… Bhīṣma no se escandaliza: puesto que es un *dharma,* una disposición establecida por las generaciones anteriores *(pūrvair vidhir ayaṃ kṛtaḥ),* hay que respetarla y la exigencia de compra no tiene en este caso nada de culpable *(nātra kaścana doṣo 'sti).* Se realiza en seguida, magníficamente: oro en bruto, oro trabajado, todo tipo de joyas, elefantes, caballos, carros, vestidos, aderezos, piedras preciosas, corales, son entregados como precio de la joven. "Cuando hubo recibido todos estos bienes, Śalya, satisfecho, entregó su hermana, espléndidamente ataviada, al príncipe de los Kaurava."

¡Extraño "estatuto familiar" en un linaje de kṣatriya, esa práctica matrimonial "indigna" de las clases superiores de la sociedad y reservada a los vaiśya! Se comprende que haya puesto dificultades a los depositarios, a los transmisores de la tradición: parte de las recensiones omiten el episodio, e incluso el texto "primitivo", tal como se lee en la edición crítica; lo resumen brevemente sin darle el desarrollo que acabamos de ver en la edición de Calcuta. Sin embargo, el buen método aconseja en todo momento conservar la *lectio difficilior: difficilior* es sin duda un relato que muestra a un *kula,* una dinastía real, obligado por su propia regla a vender a sus hijas. Por otra parte, sea éste u otro, es necesario que exista un relato del segundo matrimonio de Pāṇḍu, simétrico del primero; sin embargo, no hay más variantes, y si se suprime el "matrimonio por compra" no hay nada en ninguna recopilación que lo sustituya. Conservémoslo, pues, y comprendámoslo: la correspondencia establecida en la transposición entre los Gemelos y la clase de los vaiśya la justifica. Inventando este "estatuto de familia" anormal e híbrido, atribuyéndose la familia kṣatriya que corresponde a la madre de los Gemelos una costumbre vaiśya, los autores del poema han salvado, a la vez, la dignidad y han anunciado la orientación de estos dos héroes, "kṣatriya de tercera función", por llamarlos de algún modo.

Si hubiera necesidad de confirmar la evidente intención de los autores del poema, bastaría considerar el personaje mismo de Śalya, el hermano que ven-

de, que debe vender a su hermana. Su afinidad para la función vaiśya está expresada por el emblema que adorna su estandarte —ya que es raro en el Mahābhārata que tales emblemas no estén conformes con la profunda naturaleza de sus poseedores—: Śalya ostenta un surco de oro, *sītā,* que en VII, *105,* 3943 se compara con la diosa del grano, también Sītā. Además, el carácter de Śalya, sin franqueza ni nobleza, no es kṣatriya: en la víspera de la gran batalla se dispone, con un ejército considerable, a apoyar a los Pāṇḍava entre los cuales figuran sus dos nietos, pero como Duryodhana le honra se alinea en su partido (V, *8*) y será su último jefe; pero, al mismo tiempo, promete a Yudhiṣṭhira que disminuirá la fuerza de Karṇa si se convierte en su cochero (V, *8,* 216-220); de hecho, siendo cochero de Karṇa, lo desmoraliza al máximo en sus desafíos haciendo agresivamente delante de él elogio de Arjuna, su adversario execrado (VIII, *39,* 1793). Si tenemos en cuenta que, en la nomenclatura de las formas de matrimonio, al matrimonio por compra se le llama *asuravivāha,* "matrimonio propio de los Asura", entendemos mejor que, en el sistema de las encarnaciones, Śalya, hermano de Mādrī, cuñado de Pāṇḍu, tío de los dos Gemelos, no sea sin embargo un dios, sino un demonio, un Asura encarnado: el Asura Saṃhrāda (o Saṃhlāda). Todas estas indicaciones convergentes garantizan la autenticidad y la significación, el alcance conceptual del matrimonio de Mādrī.

Esta notable diferencia en los tipos de sus matrimonios no impide que, una vez casados, las dos mujeres de Pāṇḍu no estén en igualdad, no sólo de sentimientos sino también de trato. Colocadas en dos niveles desiguales (kṣatriya, vaiśya) por el tipo de sus matrimonios, Kuntī y Mādrī viven no obstante como mujeres iguales, como "mujeres kṣatriya" —como sus hijos respectivos tienen afinidades funcionales diferentes (primera, segunda, tercera) y son, sin embargo, uniformemente kṣatriya—. El único momento en que Mādrī se queja, o más bien dice orgullosamente que no se queja de una cierta inferioridad, se refiere a otra cosa: cuando Kuntī —su igual, subraya ella (4841)— consigue tener hijos con su fórmula mágica; ella no tiene… Pero esta desigualdad accidental, no congénita, es rápidamente resuelta: Kuntī pone a Mādrī en estado de tener hijos y, en lo sucesivo, hasta el final, en una igualdad tan completa como su entendimiento, las dos mujeres acompañarán, en el bosque donde él ha elegido habitar, a su joven y hermoso marido al que una maldición le impide disfrutar de ellas. Hasta el final, es decir, hasta el momento en que Mādrī seguirá a su marido en la muerte y Kuntī se convertirá en madre ejemplar de los Gemelos.

No se puede más que admirar el dominio[22] y el tacto con que nuestros

viejos colegas han sabido explorar las necesidades y las posibilidades de la transposición que habían emprendido, confirmando y limitando a la vez, mediante prolongamientos y armonías, la ambigüedad de los hijos de los Aśvin.

Caracteres diferenciales de los Gemelos

Aquí se plantea un problema, un tipo de problema que era fácil de prever y del que vamos a encontrar muchos otros ejemplos.

A partir de ahora vemos que la transposición de la teología y de la mitología más antiguas al lenguaje épico ha sido hecha con plena conciencia por ingeniosos eruditos. Pero el mismo hecho de la transposición, con las inevitables alteraciones de los acontecimientos y de su causalidad, dificulta a veces la lectura del mito a través de la acción épica. Incluso parecería imposible si no se poseyeran los originales: en todo lo que acaba de ser expuesto sobre los Pāṇḍava, según Wikander, el procedimiento ha sido constantemente el confrontar por una parte un sistema "conocido" de dioses que sostienen entre ellos relaciones comprobadas y, por otra, un sistema de héroes presentados expresamente como los hijos de estos dioses que sostienen entre ellos relaciones análogas a las de aquéllos: no se trataba más que de precisar este paralelismo entre dos series de hechos, enteramente *dados.*

Pero no es siempre así —en especial cuando sobrepasando la teología se aborda la mitología— porque los documentos que proporcionan estas dos series de hechos y las condiciones en las que nos los proporcionan no son de la misma especie. El R̥gVeda procede más por alusiones que por narración, y es muy extraño que exponga un mito de forma continua; incluso por el carácter de los dioses védicos (que se expresa en sus relaciones entre ellos o con los hombres o las grandes entidades de la naturaleza), muchas cosas no pueden establecerse más que por colecciones de fichas apreciadas según métodos estadísticos. Por otra parte, varias razones analíticas y comparativas hacen pensar que la mitología conservada en los himnos no era la totalidad de la mitología entonces viva: ciertos aspectos de los dioses, como los pecados de Indra,[23] no se prestaban al elogio, a la exaltación ni a la oración. Ciertas narraciones que les concernían no interesaban ni a los oficiantes ni a los beneficiarios del sacrificio ni a los autores de los himnos; y los escrúpulos eliminaban las otras. Al contrario, el Mahābhārata es esencial y extensamente polémico: relata, marca la sucesión lógica y cronológica de los acontecimientos, acompaña de aventura en aventura a los héroes en quienes transpone a los dioses, explica

o les hace explicar ampliamente sus problemas. Por otra parte, esta enorme masa poética es una enciclopedia, donde todo el saber mítico heredado del pasado tiene la suerte de haber sido utilizado: es, pues, teóricamente posible y, partiendo del volumen de lo observado, probable, que sobrevivan ciertos fragmentos muy antiguos de la mitología y de la teología que no están confirmados en los himnos y que por consecuencia no los conocemos en su forma védica, pero que la tradición oral ofrecía a los autores del Mahābhārata al igual que la teología y la mitología escritas, y que sobrevivan sólo en las transposiciones épicas que han hecho estos autores. ¿Cómo identificarlos? La investigación es delicada: no se confrontan término a término dos series de hechos conocidos, sino que, partiendo de una sola serie conocida, intentamos adivinar la otra. Son necesarias muchas precauciones y hay que criticar y revisar continuamente lo que se cree haber vislumbrado. Pero se han obtenido resultados sólidos. He aquí un buen ejemplo que enseñará cuál es el procedimiento —la comparación con otras mitologías y teologías indoeuropeas— que consigue darnos algún progreso en este caso.

No solamente los himnos védicos, sino también los tratados rituales y sus comentarios no permiten en absoluto establecer una distinción entre los dos Gemelos divinos. Los himnos que se les dirigen y que se reducen a veces a las largas listas de servicios que han facilitado a personajes en apuros, los asocian tan estrechamente como es posible, en dual, en cada uno de los *item.* No se conoce ni una sola intervención de uno sin el otro. Los simbolismos a que les obligan las liturgias son siempre dobles: un elemento exige al otro como su exacto simétrico. Muy raros pasajes permiten entrever, sin embargo, ciertas diferencias, que serían muy importantes si se pudiesen precisar. Tal es la estrofa I, 181, 4, siempre discutida: "Nacidos en lugares distintos, los dos [seres] sin mancha concuerdan por sus cuerpos y por sus nombres. Uno de ellos es considerado como un señor rico y vencedor, [hijo] de Sumakha *(jiṣṇúr… śumakhasya sūríḥ),* el otro como el hijo favorecido del Cielo *(divó… subhāgaḥ; putrāḥ)*".

Después de largo tiempo nos hemos dado cuenta que las palabras tan distinguidas que caracterizan al primero de los Aśvin, *jiṣṇú, sūrí* y el mismo nombre de *Sú-makha* se acercan, como muy bien dice Wikander, "a la esfera de Indra"; algunos quieren incluso ver en Sumakha una designación de este dios, mientras que otros piensan que no es más que un mortal, estableciendo así entre los dos Aśvin una distinción comparable a la de los Dioscuros griegos, de los cuales uno es hijo de Zeus y el otro de un hombre. No es menos cierto que

uno de los Aśvin está aquí representado con caracteres guerreros, mientras que el segundo, a la vez hijo del cielo y favorecido (*cf.* el dios soberano Bhaga, que preside la atribución de los bienes), está orientado hacia las otras dos funciones. Pero este texto está aislado. A partir de él, Wikander ha podido descubrir algunos otros vestigios védicos de una distinción entre los Gemelos, pero sin abandonar la impresión de que en los himnos, como él dice, "una sola y misma función se expresa en dos divinidades absolutamente equivalentes".

Sin embargo, si los gemelos épicos, hijos de los gemelos divinos, son, en la mayoría de los textos, equivalentes y solidariamente diferenciados de sus tres hermanos mayores, no están menos diferenciados entre ellos, ya sea por su acción en numerosos episodios, ya sea en ciertas presentaciones colectivas, ya sea por ciertos epítetos preferentemente aplicados al uno o al otro. En un admirable estudio, Wikander ha comparado y clasificado estas diferencias;[24] en él se descubre un notable díptico.

Para empezar, como acabamos de ver, los disfraces que Nakula y Sahadeva utilizan en la corte del rey Virāṭa pertenecen los dos al nivel "vaiśya", pero en este nivel son distintos, se reparten las dos especies de animales a las que se reducían, en los tiempos védicos, la riqueza de los ganaderos: los caballos y los bueyes. Si sus padres, los Aśvin, en los himnos, se ocupan de los bueyes y de los caballos, y si entre los beneficiarios de sus milagros figuran tanto un asno mutilado al cual le trasplantan una pierna como una vaca estéril a la que le sacan leche, no se trata de dos especialidades separadas; en uno y en otro caso colaboran indistintamente.

Esta distinción es evidente, pero sin aplicación fuera del canto cuarto, después del año pasado en la corte de Virāṭa. Otra más profunda, concerniente a los disfraces, surge, al contrario, en un gran número de pasajes repartidos a través del poema. Partiendo de lo que muestra el examen de los epítetos, Wikander la ha formulado de esta manera:[25]

> A juzgar sólo por los epítetos, y suponiendo que los epítetos sean tan importantes para el análisis de los Gemelos épicos como para el análisis de las divinidades védicas —lo que queda por ver—, se llega, pues, a la conclusión siguiente:
>
> Los epítetos que caracterizan la belleza y la belicosidad se aplican en parte exclusivamente a Nakula (*darśanīya, atiratha, sarvayuddhaviśārada,* etc.), en parte a Nakula y a los Gemelos *(yuddhadurmada, rabhasaḥ yuddhe),* en parte a los Gemelos (*rūpasampannau, yaśasvinau,* etc.), pero nunca a Sahadeva solo.
>
> Por el contrario, los epítetos que caracterizan a Sahadeva con exclusión de Nakula se mueven en un dominio semántico preciso en el cual Nakula no toma

parte; si la característica de docilidad y de disciplina les es común, los numerosos adjetivos que expresan la sabiduría, la inteligencia, la bondad y el pudor de Sahadeva no se aplican nunca, como tampoco sus sinónimos, a Nakula, ni los encontramos en dual para caracterizar solidariamente a la pareja unida. Se encuentran por el contrario algunos de estos calificativos entre los epítetos de Yudhiṣṭhira o de Draupadī…

Si después de este catálogo de epítetos consideramos el contenido de los textos, notamos, naturalmente, algunos episodios en los que Nakula y Sahadeva son presentados como equivalentes, ante todo desde el punto de vista de la disciplina y de la obediencia (*vinaya, śuśrūṣā,* etc.). Como tales se les encarga acoger a los invitados de los Pāṇḍava, ir a buscar agua o fuego para sus hermanos mayores, los cuales, en escenas de este tipo, encuentran completamente natural emplearlos como criados. Pero en la mayor parte de los episodios en que figuran, les otorgan caracteres y ocupaciones distintos.

Es quizás en las enumeraciones colectivas de los cinco Pāṇḍava cuando esta distinción aparece más netamente: no hay más que tres pasajes que los presentan como equivalentes (I, *1,* 124; II, *69,* 2448; XII, 2); Nakula siempre está enfrentado, como bravo y hermoso, al inteligente y piadoso Sahadeva. Uno de los pasajes más significativos a este respecto es la escena final del libro XVII, en la que todos los hermanos mueren sucesivamente en la ascensión de la montaña, y en la que la muerte de cada uno se interpreta como el castigo de algún tipo de *hybris* que han cometido durante su vida: así pues, la falta de Nakula consiste en haber pretendido ser más bello que todos los demás hombres (XVII, *2,* 62), y la de Sahadeva es el haber pretendido ser el más prudente (*prājña,* XVII, *2,* 56). A lo largo de la gran escena del juego, el mismo Yudhiṣṭhira caracteriza por un igual a los dos Gemelos: Nakula es un “moreno y joven héroe de ojos centelleantes, con espaldas de león y largos brazos” *(mahābhuja),* mientras que Sahadeva “enseña la justicia *(dharma)* y se le considera como un sabio en este mundo”. Así pues, Nakula se opone por su belleza y su fuerza a Sahadeva definido por su prudencia y su justicia (*mahābhuja* “de largos brazos” es un epíteto típico de Arjuna y Bhīma, los Pāṇḍava guerreros).

Esta diferencia de temperamento —que, pensándolo un poco, se adapta fácilmente a la del palafrenero y a la del boyero, puesto que los caballos hacen referencia sobre todo a la función guerrera, al kṣatriya, y las vacas, por sus productos lácteos esenciales para el culto, hacen referencia más bien a la función sagrada, al brahmán— nos explica en la trama épica muchos comportamientos distintos de Nakula y de Sahadeva, y también la particular afinidad

que manifiesta el primero hacia sus hermanos guerreros, especialmente respecto a Bhīma, y el segundo hacia su hermano Yudhiṣṭhira, el "rey justo".[26]

Durante los preparativos para el sacrificio del Caballo (*aśvamedha,* libro XIV), Yudhiṣṭhira se retira y confía el gobierno a tres de sus hermanos: Bhīma y Nakula se encargan de defender el reino (en calidad de *puraguptau*), mientras que Sahadeva se ocupará de los problemas domésticos *(kuṭumbatantra):* encontramos aquí la oposición del heroico Nakula, que se une a Bhīma, y del más pacífico Sahadeva (XIV, *72*).

La afinidad entre Bhīma y Nakula, que ya habíamos notado a propósito del epíteto *mahābhuja,* se manifiesta además de otra manera. Habíamos dicho anteriormente que, en las descripciones de las batallas de los libros VI-IX, los dos Gemelos no se diferencian *grosso modo* por su comportamiento; actúan de igual modo que los otros combatientes: emplean todo tipo de armas, arco, espada, lanza, pero específica y diferencialmente la espada. Son citados a menudo en conjunto, pero sin la diferencia que se observa en los libros anteriores y posteriores. Hay, sin embargo, un rasgo sorprendente: cuando los Pāṇḍava se hallan en dificultades y deben prestarse ayuda mutua, son Bhīma y Nakula a quienes vemos acercarse; combaten juntos en VIII, *13* y en VIII, *84-85*; por dos veces a Nakula le matan los caballos y se refugia en el carro de Bhīma (III, *270,* 15758; *84,* 4298); una tercera vez, es a Bhīma a quien le destrozan el carro, y él monta sobre el de Nakula (VII, *189,* 8596). Simétricamente, Yudhiṣṭhira y Sahadeva se unen: gran cantidad de veces el primero se refugia en el carro del segundo (III, *270,* 15730; VI, *105,* 4011-4012; VIII, *63,* 3207-3208; IX, *22,* 1154). Sólo una vez el rey da la preferencia al carro de Nakula (VI, *87,* 3702).

Sahadeva y la primera función

Muchas veces, en presentaciones diferenciales, tanto de los dos Gemelos como de los cinco hermanos, es también una nota de "primera función" lo que distingue a Sahadeva de Nakula. El texto más notable a este respecto, como dice Wikander, se encuentra al final del poema, en el canto decimoséptimo *(2)*. Con Draupadī, los cinco Pāṇḍava se dirigen hacia el gran Norte: éste será su último viaje. De forma sucesiva, Draupadī, luego Sahadeva, luego Nakula, luego Arjuna, luego Bhīma mueren y Yudhiṣṭhira no los encontrará hasta el otro mundo. A cada caída, incluso en la suya propia, Bhīma, consternado, pregunta a Yudhiṣṭhira a qué falta se debe su castigo. Yudhiṣṭhira no titubea: sabe y

explica. La falta de Draupadī, su mujer común, es el haber tenido preferencia por Arjuna (*pakṣapāta,* 52). La de Sahadeva es "el haber pensado siempre que no había persona más inteligente que él" (*ātmanaḥ sadṛśaṃ prājñaṃ naiṣo 'manyata kañcana,* 56). La de Nakula es la de haber pensado que nadie lo igualaba en hermosura *(rūpeṇa matsamo nāsti kaścid iti,* 62). La de Arjuna consiste en no haber cumplido con su palabra, después de haberse vanagloriado de acabar en un día con todos sus enemigos (*ekāhnā nirdaheyaṃ vai śatrūn ity arjuno 'bravīt / na ca tat kṛtavān eṣa,* 67) y en su orgullo, haber despreciado a todos los que llevan arco (*avamene dhanurgrāhān esa sarvān,* 68). Cuando finalmente cae Bhīma, tiene aún tiempo de preguntar a su hermano mayor su falta: "Demasiado glotón —oye que le responde—, te vanaglorias de tu fortaleza sin consideración para los otros" (*atibhuktaṃ ca bhavatā prāṇena ca vikatthase / anavekṣya param,* 71).

Es de notar que ninguno de estos castigos remita a un hecho preciso, identificable, mencionado en el texto del poema: en ninguna circunstancia Draupadī ha manifestado una especial preferencia para el tercero de los Pāṇḍava; Nakula, y aún menos Sahadeva, jamás se han vanagloriado de nada; Arjuna no ha sido ningún *miles gloriosus;* en cuanto a la glotonería de Bhīma, si es en efecto conocida, no era un vicio, sino una necesidad de su naturaleza: por ser gigante, comía más que los demás, y éstos encontraban del todo natural el cederle la mitad de todos los alimentos repartiéndose el resto. Importa poco. Lo interesante es que, justificado o no, el pecado de cada uno corresponde perfectamente a su rango dentro de la estructura trifuncional, al tipo que ha heredado de su padre divino (Nakula, belleza; Arjuna, poderío en el campo de batalla; Bhīma, fuerza muscular); sin embargo, el de Sahadeva es un pecado intelectual, *prājña.*

En las versiones aberrantes del Mahābhārata, el carácter intelectual de Sahadeva es aún más, y algunas veces exclusivamente, puesto a prueba, con especificaciones técnicas interesantes. En la historia persa de los "hijos de Pan" que Reinaud confió al *Journal Asiatique* de 1844[27] y que A. Ludwig comentó muy bien en 1896, leemos primero, sin precisión (p. 159), en el momento de los nacimientos: "Cada uno de los cinco hermanos se distinguía por un talento particular". Más adelante (p. 163), estos talentos se convierten en cualidades sobresalientes, gracias a los votos de sus preceptores:

> En aquel momento [es decir a la muerte de su padre] los hijos de Pan [= Pāṇḍu] eran pequeños, y cada uno de ellos había sido confiado a un hombre piadoso encargado de educarlos e instruirlos…

Mientras tanto, los hombres piadosos dijeron: “Conduzcamos a los hijos de Pan junto de su tío Dhrita [= Dhr̥tarāṣṭra]”. Cada brahmán dirigió a Dios una oración, para obtener en favor de su discípulo lo que éste deseara. Youdicht [= Yudhiṣṭhira] había pedido una poderosa autoridad y un firme ministerio; Bhīmaseva, una fuerza imponente; Ardhouna [= Arjuna] una gran habilidad para el tiro de arco; Nacoula, bravura y maestría para montar a caballo de forma que nadie pudiera mantenerse delante de él; finalmente, Sahadeva, que buscaba la prudencia y que sólo hablaba cuando le preguntaban, solicita la ciencia de las estrellas y el conocimiento de las cosas ocultas. En efecto, los cinco hermanos se volvieron únicos cada uno en su género…

Todas estas especificaciones son interesantes. Las más puras son las del fuerte campeón Bhīma y del hábil arquero Arjuna. Para Nakula, que ha pasado enteramente a la función guerrera y cuya hermosura no vuelve a ser mencionada, se mantiene su afinidad hacia el caballo, pero orientada de otra forma: no palafrenero ni veterinario, sino caballero como Cástor en Grecia (y sobre todo en Roma donde se convierte en el patrón de los *equites*). Reducido al poder político, Yudhiṣṭhira pierde lo esencial —valor moral y religioso, superioridad intelectual— de su caracterización, mientras que Sahadeva, con su tradicional modestia, une la sabiduría con las técnicas científicas: astrología y adivinación.

El Mahābhārata del coronel De Polier, más cercano a la vulgata, únicamente retiene, para caracterizar a Sahadeva, esta ciencia especial, que le sirve para pasar delante de su gemelo en las enumeraciones. Varias veces a lo largo del extenso resumen sobre la mitología de los hindúes, leemos las definiciones diferenciales de los cinco hermanos. Ésta, por ejemplo, poco después de los nacimientos:[28]

Tan queridos como temidos, los cinco hijos de Pand [= Pāṇḍu] eran seres tan extraordinarios por sus raras cualidades, por los atributos de que estaban dotados, como por el milagro de sus nacimientos.

Así el verídico Judister [= Yudhiṣṭhira], el mayor, el jefe de la rama de los Pandos [= Pāṇḍava], por su justicia, su humanidad y todas las cualidades que le distinguen, es el mejor de los hombres.

El invencible Bhim [= Bhīma], su segundo hermano, reúne al coraje y al valor una fuerza corporal tan sorprendente que supera en este respecto a Birmah [= Brahma] e incluso a Mhadaio [= Mahādeva, Śiva].

Más dulce, más sensible, sin ser menos valiente que Bhim, el invencible

Arjoon [= Arjuna], el discípulo, el favorito de Chrisnen [= Kṛṣṇa], disfruta con justicia de la reputación de ser el arquero más hábil del universo; jamás su potente brazo, guiado por el poder invisible del hijo de Basdaio [= Vasudeva, padre de Kṛṣṇa], ha disparado una flecha inútil, y este héroe añade a las cualidades guerreras todas las del hombre amable y sensible.

Menos seductor que Arjuna, el sabio Schecdaio [= Sahadeva], su hermano menor, es, sin embargo, el más brillante de los mortales, el más perspicaz y el más instruido en el conocimiento del pasado, del presente y del futuro,

y Nukul [= Nakula], el último de los Pandos, sobrepasa en belleza y en encanto a todo el resto de los humanos.

La naturaleza culta de Sahadeva determina su disfraz en la corte del rey Bairuht [= Virāṭa]. El cuidado de los bueyes y, por consiguiente, toda simetría con Nakula han desaparecido:[29]

… Se dirigen a Bairuht, se presentan al rajá como habiendo pertenecido al rajá Judister cuya mala fortuna actual les obligaba a buscar empleo, y le piden como favor entrar a su servicio. Muy bien acogidos por el príncipe, les da las mismas ocupaciones que pretenden haber desempeñado. Judister se convierte en su consejero; Bhim, en su encargado de cocina; Arjoon, en el preceptor y maestro de armas de los hijos del rajá; Schecdaio, en su blibiotecario, y los caballos y los establos se entregan al cuidado de Nukul.

Las dos divergencias más importantes con la vulgata son la representación de Arjuna, ya no “eunuco maestro de danza”, sino maestro de armas, y la de Sahadeva, especialista en libros y no en vacas.

En el momento en que perecen los Pāṇḍava, el Mahābhārata sánscrito, recordémoslo, ya retenía, para encontrar el fundamento de un pecado, la prudencia de Sahadeva. Así lo hace el Mahābhārata de De Polier, pero el pecado es diferente, más preciso, y procede del conocimiento sobrenatural:[30]

… Avisan a Judister, que marcha a la cabeza, de que Draupadī acaba de caer en uno de los precipicios que bordean el camino. Su muerte aflige y sorprende a los Pandos, que contaban con llegar todos juntos a Baikunt [= Vaikuṇṭha, paraíso de Viṣṇu], el final de su viaje. Pero Judister les notifica que Draupadī ha merecido esta desgracia por la preferencia que siempre ha demostrado para Arjoon sobre sus otros cuatro esposos. Algunos instantes después, Noukul sufre la misma suerte; desgracia que no sorprende a Judister porque este príncipe la debe a

> la preocupación que siempre ha tenido hacia su bella figura y que llegaba hasta el punto de temer por las fatigas y peligros que podían alterar sus atractivos. Los cuatro hermanos continúan su camino tras estos dos accidentes, mientras Schecdaio, que no había dado a conocer a los Pandos que Karen [= Karṇa] era su hermano mayor, aunque por sus enormes conocimientos hubiera descubierto aquel misterio, fue castigado por esta reticencia con su caída y su muerte. Judister estaba aún explicando la causa a sus hermanos, cuando de golpe Arjoon cae y muere al igual que los otros dos, en castigo de que habiendo obtenido permiso de sus padres para visitar los Sourgs [= svarga, paraíso de Indra] por un día, había pasado algunos meses sin preocuparse por la inquietud de su madre ni de las órdenes que le requerían. En fin, Bhim acaba también su vida en los precipicios por haber tenido una opinión demasiado buena de sí mismo.

De este modo la competencia de Sahadeva, a medida que la tradición evoluciona, ha tendido a reducirse a lo que no había sido al principio más que un comportamiento lateral. Gemelo orientado hacia la primera función, rival en este sentido de Yudhiṣṭhira, correspondiendo con sus humildes virtudes a la excelencia moral de su hermano mayor, abrigado de alguna forma bajo la ciencia y la enorme inteligencia del mayor —unido seguramente desde muy antiguo a la primera función—, Sahadeva se ha especializado poco a poco en el interior de este reino del espíritu, especialidad limitada pero preciosa: la astrología, y más generalmente, por medios no precisados, pero que deberían ser muy semejantes a la astrología, el conocimiento del pasado, del presente y del futuro. En resumen, se ha convertido en un técnico, diestro en su técnica, pero, como conviene a su categoría en la lista de los Pāṇḍava, subalterno por el lugar de esta técnica en el conjunto de las aplicaciones de la inteligencia. Debía ser consecuencia natural de su definición: respecto a la primera función, evoluciona como respecto a la segunda ha evolucionado Nakula, quien de palafrenero se ha convertido en caballero y, como estaba orientado hacia Bhīma, se ha definido rápidamente por su bravura, convirtiéndose en un Cástor al mismo tiempo que su gemelo se convertía en una especie de *pontifex minor*.

Es notable que al menos en un punto del mundo indoiranio la teoría de las clases sociales haya conducido a producir una configuración de este tipo. El Avesta reconoce la distribución de los hombres en tres niveles jerárquicos: sacerdotes, guerreros, ganaderos-agricultores, a los cuales se añade algunas veces en cuarta posición a los artesanos. Pero muchos textos medievales, bajo las dos clases superiores de sacerdotes y guerreros, reparten de otra forma la masa de las actividades humanas: unen a los artesanos y a los ganaderos-agri-

cultores en una misma clase, la cuarta y última, y el tercer rango se atribuye a lo que podríamos llamar los "pequeños intelectuales". He aquí cómo la famosa carta apócrifa de Tansar al rey de Tabaristán define a los diversos "elementos" del cuerpo social:[31]

> Sobre lo que escribes de que el Shâhanshâh exige a los hombres la profesión de cualquier oficio y la cortesía has de saber que, según la Religión, los hombres están divididos en cuatro clases. Ello está consignado y explicado en muchos pasajes de los libros sagrados de una forma que hace inútil toda discusión y comentario, toda oposición, toda controversia. Las clases son conocidas por el nombre de los cuatro miembros. La cabeza de estos miembros es el Pâdishâh. El primer miembro es el clero, que se divide en varias categorías: jueces, sacerdotes, vigilantes e instructores. El segundo comprende a los que hacen la guerra, los cuales se dividen asimismo en dos clases, los caballeros y los infantes; cada una de estas dos clases tiene su rango y sus funciones propias. El tercer miembro comprende a los escribas, dividido asimismo en varias especies: amanuenses, tenedores de libros, redactores de juicios, de diplomas, de contratos, biógrafos; los médicos, los poetas y los astrólogos entran también en esta serie. El cuarto miembro se compone de aquellos que efectúan servicios. Bajo este nombre se agrupa a los comerciantes, labradores, negociantes y todos los demás cuerpos profesionales.

Se ve que el tercer miembro reúne aquí a los subalternos y a los auxiliares del clero: técnicos de todas las formas de redacción; sabios de algunas especialidades, la medicina (que, desde los tiempos indoiranios era la especialidad de los Gemelos divinos), la astrología (que en la India acabó por ser la especialidad de Sahadeva), la poesía (alguna de cuyas formas, en las cortes de la India medieval, pertenecía también a los *sūta,* los cocheros).

Es probable que la revalorización de los escribas y de los pequeños especialistas del espíritu, o al menos de la instrucción, por encima del pueblo común, de quienes efectuaban servicios, haya sido realizada por los mismos escribas, siempre prósperos en los imperios que se han sucedido sobre el suelo iranio. Se puede pensar también que en la India la evolución de Sahadeva hacia estas especialidades ha sido al menos favorecida por la multiplicación de los astrólogos y otros adivinadores del destino: habrán atraído hacia su propia imagen y hacia sus propias ambiciones una evolución que llevaba en germen la definición del segundo Gemelo como "hermano de elección de Yudhiṣṭhira", es decir, como "auxiliar de la primera función", pero que hubiera podido orientarse de otra forma. Quede claro que no es más que una hipótesis.

Los Gemelos entre el resto de los indoeuropeos

En todo caso, a pesar de su particular solidaridad dentro del grupo de los hermanos, los Gemelos épicos no son idénticos. En este caso, la "transposición" se aleja de la mitología védica. Pero ¿se aleja de tal modo de su verdadero modelo, una mitología que el caso de Vāyu nos ha llevado a considerar como prevédica y fielmente conservada en la época védica, y en medios distintos de aquellos que compusieron los himnos? Hemos recordado ya el vestigio casi único de una distinción que es, en el R̥gVeda, la estrofa I, 181, 4, y que opone *(anyáḥ … anyáḥ)* a los dos Gemelos, dedicando a uno de ellos los epítetos que recuerdan la guerra y la potencia, y declarando al otro "hijo del cielo" y "afortunado"; y está claro que esta estructura, con independencia de su interpretación precisa, posee el mismo sentido que la que expone el Mahābhārata: está claro igualmente que es demasiado corta, demasiado aislada y demasiado oscura para haber producido ella sola la amplia y constante estructura épica. Es más probable que sea, en el R̥gVeda, una alusión excepcional a una doctrina que no querían utilizar los poetas, pero que existía en su tiempo y que ellos conocían; es probable, pues, que el estado védico de la teología de los Aśvin resulte de una reforma voluntariamente encaminada a identificar de manera estrecha dos seres divinos entre los cuales la creencia ambiental[32] y la práctica de medios sociales distintos a los de los sacerdotes, marcaba normalmente una distinción, la misma que ha recogido y traspuesto la epopeya. Este punto de vista se recomienda por el hecho de que en todas partes en el mundo indoeuropeo, y originariamente en Irán, los Gemelos, aunque unidos de manera muy próxima, tienen regularmente especialidades y algunas veces destinos diferentes, complementarios, hasta opuestos.

Cástor es especialista en caballos y en carros; si Polideuco no yuxtapone una vocación de boyero ni de dones o gustos de la primera función al talento hípico de su hermano, al menos no los comparte: su arte está en sus puños, πὺξ ἀγαθός; además, la única vez que las vacas juegan un papel en la vida de la pareja, Polideuco triunfa y Cástor sale derrotado.[33] En Escandinavia, aunque no sean gemelos, sino padre e hijo, ha quedado demostrado que Njörđr y Freyr desempeñan, junto a los dioses, en una próxima solidaridad, la "tercera función"; tienen prácticamente las mismas actitudes, pero el fallo existe: Njörđr reina en la navegación, en el comercio y en las riquezas marítimas,[34] mientras Freyr es exclusivamente terrestre; además, sin que ninguna definición doctrinal sea dada en ninguna parte, no podemos hacer otra cosa que constatar que

sólo intervienen vacas en el culto a Nerto descrito por Tácito en el folclor marino aún relacionado recientemente a “Nor” y a sus semejantes,[35] mientras que el animal predilecto de Freyr es el caballo,[36] y que en la trasposición novelesca de Saxo Gramático, “Frotho III”, uno de los héroes plagiados de este dios[37] como Hadingo lo es de Njörđr, muere debido a la cornada de una vaca marina.[38] A orillas del Tíber la equivocación es grande: Rómulo triunfa solo; él solo se convierte en dios, recibe culto, y su hermano Remo, eliminado antes de la gran obra, no tiene derecho más que a la *parentatio* ordinaria de los muertos; además, mientras que Rómulo por su célebre cuadriga y por las carreras de las que es reputado fundador,[39] se interesa por el caballo, es Remo quien vence a su hermano el día en el que siendo aún pastores se enfrentan para recuperar sus vacas robadas.[40]

Pero naturalmente la mitología del Irán zoroástrico, en la que los Gemelos indoeuropeos han sido sublimados al menos dos veces, es la más interesante de confrontar con los datos de la mitología india. En la estructura de las Aməša Spənta, el rango y la función de los Gemelos están ocupados por dos entidades, Haurvatāṯ y Amərətāṯ, “la Integridad” (o Salud) y la “no-Muerte”;[41] las leyendas y los ritos las asocian estrechamente, pero una patrocina las aguas y la otra las plantas, y los archidemonios que se les oponen son la sed y el hambre. En otra trasposición más reciente sin duda, pero más matizada, en yazata, los Gemelos parecen haber dado lugar a dos figuras, Drvāspā y Gəuš Tašan (Gəuš Urvan), “la Dueña de los caballos sanos” y “el Fabricante (el Alma) del buey”, que patrocinan conjuntamente el decimocuarto día de cada mes (*Sīh rōčak,* I y II, 14); el Yašt IX, consagrado en su totalidad a Drvāspā, se llama sin embargo indiferentemente según la tradición *Gōš Yašt* o *Drvāsp Yašt* y, de hecho, los dos primeros versículos, que se refieren uno al ganado (grande y pequeño) y otro a los caballos, ponen la salud de los unos y de los otros bajo el patrocinio único de Drvāspā:[42] en cuanto a los nombres, esta repartición del buey y del caballo entre dos personajes que sin embargo son tan perfectamente identificados como equivalentes que el uno eclipsa al otro, da sin duda la imagen más cercana de lo que debía ser el estatuto de los Aśvin prevédicos antes de que los autores de los himnos decidiesen conservar únicamente la equivalencia acentuándola: estatuto que, conservado en las representaciones de otros medios, habrá servido de modelo al de los príncipes gemelos Nakula y Sahadeva.

En este caso concreto vemos cómo el estudio de la trasposición épica, iluminada y controlada por los datos correspondientes de los iranios y otros pueblos emparentados, puede descubrir trazos teológicos o míticos muy antiguos, anteriores a los himnos y eliminados de los himnos.

LOS PĀṆḌAVA EN EL CUARTO CANTO

El principio del Virāṭaparvar, donde la invención de los disfraces permite expresar lo que el uniforme kṣatriya no podía dejar entrever de las afinidades de tres de los hermanos entre los cinco, nos ha introducido de golpe en el trabajo de reflexión que ha desarrollado el Mahābhārata. De hecho, a este respecto, hay que examinar todo el cuarto canto y todo el decimotercer año de exilio.

Lo que prueba que la intención es la misma que la que nosotros hemos reconocido es que, desde el punto de vista de la acción, el mencionado canto es enteramente inútil:[43] si los cinco Pāṇḍava hubieran sido condenados sólo a 12 años de exilio en el bosque, una vez acabado este exilio, su situación hubiera sido exactamente la misma que después de este año suplementario de incógnito; en las mismas condiciones, Yudhiṣṭhira hubiera recuperado sus derechos y hubiera hecho las mismas proposiciones que sus primos hubieran rechazado en las mismas condiciones. Los poetas se han concedido, en su pesada tarea, una especie de juego que les ha permitido, en principio, describir y explorar más completamente a sus personajes fuera de las molestias derivadas de la intriga principal y que les ha permitido también —cosa propia de toda recreación— divertirse divirtiéndonos.

¿Cómo se desarrolla, pues, el canto? Liquida rápidamente (*13,* 325-372) los 10 primeros meses del año, durante los cuales el plan de Yudhiṣṭhira se ejecuta sin contratiempo: los cinco Pāṇḍava y su mujer no tienen entre ellos más que discretos y secretos contactos, y cada uno ejerce su oficio a la satisfacción del rey, de la reina y de la corte. Pero los 60 últimos días son mucho menos tranquilos. Veamos los tres sucesos que ocurren, en su "causalidad novelesca", rigurosa por demás.

1°. El jefe de los ejércitos del rey, Kācika, se enamora de Draupadī y se imagina poder arreglar el asunto por vía expeditiva. Se equivoca: Bhīma se las arregla para matarlo sin descubrirse, manipulando el cadáver de tal manera que todo el mundo cree que ha enfermado a causa de aquellos seres medio divinos, medio animales que son los Gandharva (*14-24,* 373-860).

2°. Informado de que Kācika, personaje importante en el reino, ha muerto, Suśarman, rey aliado de los primos de los Pāṇḍava y que anteriormente había tenido la peor parte en sus conflictos con Virāṭa, cree que ha llegado el momento propicio para emprender un saqueo vengativo. Virāṭa reúne tropas e incluso arma a los Pāṇḍava, al menos a aquellos que en su opinión son hombres,

lo que excluye al "eunuco" Arjuna. Las cosas van mal, puesto que es hecho prisionero y sin los Pāṇḍava estaría perdido. A las órdenes de Yudhiṣṭhira, Bhīma interviene. Su primera acción consiste en arrancar un árbol y —antiguo reflejo que lo caracteriza— hacerse una porra; el prudente Yudhiṣṭhira se lo impide: aquella técnica de combate disiparía el incógnito; así, pues, recurre al arco. Salva a Virāṭa, captura a Suśarman y recobra los rebaños. Por orden de Yudhiṣṭhira no lo mata y lo obliga solamente a humillarse ante Virāṭa (*25-34,* 861-1148).

3°. La campaña no había acabado aún cuando, algunos días antes del final, los propios primos y enemigos de los Pāṇḍava comienzan por otro sitio de la frontera un saqueo parecido al de Suśarman: el malvado Duryodhana está allí con todos sus parientes, incluido el viejo Bhīṣma, los preceptores, en resumen, todos los que, de buen o mal grado, iniciarán a partir del canto siguiente la inmensa batalla contra Yudhiṣṭhira y sus hermanos. La alarma es grande; sólo queda en palacio, el joven príncipe, hijo de Virāṭa. Con mucha fanfarronería, parte para la guerra. Pero el "eunuco" Arjuna, el único de los Pāṇḍava que aún estaba en palacio, se las arregla para ser como cochero suyo haciendo decir por Draupadī que, a pesar de que antaño fue eunuco, condujo el carro de Arjuna en sus hazañas más grandes. En el campo de batalla se invertirán los papeles, naturalmente. El príncipe tiembla de miedo, Arjuna le recrimina y le da coraje, se da a conocer, envía a buscar su famoso arco Gāṇḍīva en la acacia en que los Pāṇḍava habían escondido sus armas. Los dioses intervienen; mediante la māyā convierten a Arjuna en él mismo, con su caracola, su carro y su estandarte de antaño. Una vez tranquilizado, el joven príncipe conduce el carro mientras Arjuna combate. Una serie de fantásticos duelos se inicia, en los que Arjuna pone sucesivamente en fuga a todos los jefes enemigos, cuyo ejército al final se bate en retirada. Ciertamente Duryodhana y Karṇa se habían alegrado viendo claramente que se trataba de Arjuna y que no habiendo sabido guardar el incógnito hasta el final, los Pāṇḍava deberían cumplir 12 nuevos años de exilio. Pero la māyā ha acabado y Arjuna ha vuelto a convertirse ya en "eunuco" con su coraza, tal como al principio. Le ruega al príncipe que no diga lo que ha sucedido realmente y llegamos así al término del último día del último mes (*35-69,* 1149-2259). Sólo entonces los Pāṇḍava se descubren ante el rey Virāṭa (*70-72,* 2260-2375) y el curso normal de los acontecimientos se renueva después de este "año inútil".

Pero esta causalidad novelesca bien trabada y que parece bastarse, está, sin embargo, al servicio de otra causalidad más profunda, la ideológica. ¿Cómo los autores del poema han dispuesto y utilizado a los cinco Pāṇḍava en los

acontecimientos de los últimos meses? Han olvidado a los Gemelos, perfectamente acomodados a los papeles de palafrenero y boyero, y han centrado su atención en los otros tres: Yudhiṣṭhira "el brahmán", para valorar su inteligencia y su sangre fría; Bhīma y Arjuna, porque la contradicción entre sus reacciones de kṣatriya y sus oficios de carnicero-cocinero y de eunuco-maestro de danza daban ocasión a escenas a la vez instructivas y ridículas. Observémosles uno a uno.

Los Gemelos desaparecen. Ciertamente, cuando Virāṭa entra en campaña los arma y se los lleva consigo como a los dos mayores, y se comprende por qué: es necesario para el episodio siguiente que Arjuna haya quedado solo en palacio. Pero de hecho, en el momento decisivo no intervienen: Bhīma les ordena quedarse aparte con Yudhiṣṭhira y lucha solo contra Suśarman. El Pāṇḍava boyero es olvidado incluso en la única circunstancia en la que podía intervenir como tal: al principio del episodio, son unos anónimos "guardianes" de los rebaños arrebatados por Suśarman los que corren a dar la alarma a palacio; se dirigen directamente al rey, sin pasar por Sahadeva.

Yudhiṣṭhira, dueño de sí, no cesa de aplacar la impaciencia y las iras de los demás para salvar el incógnito. Cuando el soldadote enamorado da una patada a Draupadī, Bhīma y Yudhiṣṭhira están presentes. Bhīma está a punto de saltar, pero Yudhiṣṭhira lo retiene. Cuando Draupadī, indignada, con lágrimas en los ojos, pide justicia al rey, Yudhiṣṭhira la interroga fríamente, severamente, y con palabras de doble sentido le hace comprender que la venganza debe esperar, y que es más importante "seguir la corriente". En el segundo episodio, como hemos visto, en el mismo momento en que ordena a Bhīma que liberte a Virāṭa, le impide armarse de un árbol-porra que habría delatado su hercúlea personalidad, y luego, conjugada la humanidad con la sangre fría, lo obliga a no hacer ningún daño al vencido.

Interviene aún al final del tercer episodio. En esta ocasión el incógnito casi se descubre, pues se complace en repetir al rey Virāṭa, orgulloso de la hazaña que él atribuye a su hijo: "¡Cómo tu hijo habría dejado de vencer, teniendo al eunuco por cochero!" El rey se excita, se irrita y pega a su brahmán en la cara, hasta el punto en que la sangre resbala por su rostro. Yudhiṣṭhira no se mueve: sólo hace un signo a Draupadī para que recoja su sangre en una vasija antes de que ésta caiga al suelo, y rápidamente nos damos cuenta de que es por humanidad: la sangre de este personaje de primera función, de este rey virtuoso, de este kṣatriya-brahmán habría quemado y aniquilado al reino.[44]

Terminado el plazo, Yudhiṣṭhira se descubre ante Virāṭa en medio de un aparato escénico que recuerda de manera impresionante algunas representaciones iranias de Ahura Mazdā sentado en medio de sus arcángeles, tres a su derecha y tres a su izquierda: los cinco Pāṇḍava se presentan de forma majestuosa en la sala. Yudhiṣṭhira, al fin rey, se sienta en el trono de Virāṭa, sus hermanos se sientan a su alrededor, y esperan la entrada del rey.

Bhīma, en los dos primeros episodios, muestra a la vez en formas variadas su fuerza prodigiosa y su irreflexión congénita: sin Yudhiṣṭhira, acabamos de verlo, habría cometido una imprudencia tras otra, abandonándose a la irritación del momento. Sin embargo, el episodio de Kācika ha permitido componer a los poetas, y muy bien, una escena cómica y macabra a la vez, en la cual no le falta al coloso sentido del humor: para acabar con las solicitudes del general, Draupadī, una noche, le da cita en una sala donde hay una gran cama, y en ésta espera Bhīma al general. Bhīma soporta los primeros contactos, luego se levanta y felicitando al desgraciado por su habilidad en las caricias, lo derriba sin dificultad y lo mata como a una res, menos generoso que el Hércules ovidiano, que en iguales circunstancias se contenta con ridiculizar al pobre Fauno. A continuación, para que se atribuya la muerte en el rumor público a un personaje sobrehumano, a uno de estos Centauros malvados que son los Gandharva de la epopeya, le hace entrar los miembros en el tronco y amasa el cadáver.

Es Arjuna, el falso eunuco, quien ha inspirado más abundantemente a los poetas. Lo han reservado para el tercer episodio, pero en él han manifestado de manera espléndida los principales aspectos de su carácter y de su acción: caballeresco, magnánimo, seguro de sí mismo en lo peor del combate, valiente y atrevido como ningún héroe y maravillosamente hábil en las armas, sobre todo con el arco. Además, lo cómico de la situación ha sido explotado con mucha inspiración: Eurípides o Aristófanes no lo hubieran hecho mejor. Cuando el eunuco se convierte en cochero del príncipe, finge no poder sostener la coraza que le entregan y la deja caer pesadamente: hace falta que se la ponga el joven fanfarrón. En el momento de partir, las mujeres del gineceo le piden que les traiga bonitas telas; él se los promete, como el gracioso de una comedia, a condición de que su amo salga victorioso. En el campo de batalla, a las primeras alarmas, el príncipe salta del carro y se escapa; el eunuco lo persigue protegido por su vestido blanco, con sus largos cabellos desparramados al viento, y el ejército enemigo se hunde, aunque ya algunos notan con cierta inquietud que las facciones de este grotesco personaje se parecen a las del

tercero de los Pāṇḍava. El visible regocijo de los poetas ha ido bastante lejos: no podemos impedir que nos dé la impresión de que en este lugar han compuesto una evidente réplica cómica a la BhagavadGītā, que dos cantos después dará inicio magníficamente a la larga y verdadera batalla.[45] La batalla del cuarto canto es, en efecto, una repetición general de la otra: por un lado Duryodhana, con todos sus compañeros y consejeros, unos críticos, otros provocadores; por el otro, a falta de los cinco hermanos, Arjuna, el guerrero más ilustre; los combates que Arjuna libra con cada uno prefiguran los encuentros de los libros VI-IX, con la diferencia de que Arjuna evita matar y simplemente mete en fuga y que ni un solo héroe enemigo pierde la vida: ¿sería posible, en este canto que no es más que un paréntesis? Sin embargo, al principio, el joven príncipe y su cochero, el falso eunuco, están en la misma situación que, antes de la gran batalla, Arjuna y su divinio cochero, Viṣṇu encarnado en Kṛṣṇa. En verdad, la "depresión" de Arjuna y la del príncipe Uttara no tienen la misma causa: éste tiene miedo del peligro, aquél se desespera por la sangre que va a correr, porque tendrá que matar a sus padres y a sus maestros venerados. Pero el resultado es el mismo: el guerrero se hunde, y es necesario que su cochero, sin ninguna comparación con él en ninguno de los dos casos, le dé fuerzas: Kṛṣṇa saca a Arjuna de su patética angustia, Arjuna saca a Uttara de su ridículo pánico. En los dos casos, las palabras no son suficientes es necesaria "una revelación": allí una teofanía (Kṛṣṇa manifestándose como el dios que es), aquí una hierofanía (el eunuco descubriendo su verdadera personalidad). La aparición del héroe no es menos maravillosa que la de un dios: al ruego de Arjuna, desciende sobre el campo de batalla una māyā, es decir, un hechizo: su apariencia de eunuco desaparece, recobra su prestancia de Pāṇḍava-guerrero, recibe sus armas, su carro, su estandarte, su caracola —su famosa caracola que con dos alaridos hace estremecer aquí a los hombres y a las cosas como lo hará en la llanura de Kurukṣetra—. Entonces, sólo entonces, el príncipe cobarde se vuelve a convertir en un hombre, dispuesto a demostrar su valor en todos los combates. Simplemente, cede a Arjuna el papel de guerrero y toma las riendas.

La estructura de los Pāṇḍava y *dharma, artha, kāma*

Hemos analizado ampliamente este cuarto canto, porque su singularidad y su carácter marginal, a falta de acontecimientos importantes para la carrera de los Pāṇḍava, ha permitido a autores lúcidos e inteligentes llenarlo de invenciones que revelan su intención y su método: ha sido suscitado por el deseo

de cotejar la estructura funcional de los Pāṇḍava y la jerarquía de las clases sociales; corrige, aunque de paso, la anomalía que señalan, en el lenguaje de nuestro comentario, las expresiones "el kṣatriya de primera función", "los dos kṣatriya de tercera función".

Pero la lista de los varṇa no era la única estructura que podía ser interesante confrontar con la de los cinco hermanos. El pensamiento indio de todas las épocas, presto a poner en correlación las tres funciones, expresadas o no en los varṇa con, por ejemplo, la tríada de los fuegos cósmicos o sacrificiales, las tres partes superpuestas del universo, los tres principios de la acción, etc., no podía dejar de "intentar" la estructura en tres planos de los hermanos Pāṇḍava, sobre una u otra de estas triples realidades o especulaciones. Así, no es sorprendente que el Śāntiparvan, el "canto del apaciguamiento", el duodécimo, acerbo de enseñanzas y de discusiones, haya desarrollado o bosquejado en varias ocasiones tales correlaciones. No lo han logrado siempre.[46] Veamos un ejemplo de estas ocasiones más o menos malogradas.

Se trata de un debate escolástico. Yudhiṣṭhira hace a sus hermanos y a su tío Vidura, otro equivalente suyo en cierto sentido, una pregunta de pura teoría (XII, *167,* 6210-6262): de los tres principios de la actividad humana, el *dharma,* el *artha* y el *kāma,* ¿cuál es el mejor? ¿En qué orden de valores hay que clasificar estos tres motores que las disquisiciones corrientes reparten entre los varṇa? Vidura defiende el *dharma,* Arjuna el *artha,* Nakula y Sahadeva (conjuntamente) una síntesis de los tres, pero sobre todo del *artha* y del *dharma,* Bhīma el *kāma,* y Yudhiṣṭhira acaba doctoralmente enseñando la doctrina mejor: se han de trascender, dice, estas tres vocaciones, no ligarse a ninguna y, aun actuando, no ser presas de la acción. La correspondencia entre las dos series de hombres y principios no es mala: Vidura y Yudhiṣṭhira se reparten las dos cimas, uno por el elogio del *dharma,* de la conformidad con el orden del mundo, el otro por una tesis aún más moral y mística; desgraciadamente, los términos *artha* y *kāma* tienen sentidos y usos técnicos fluidos, de manera que el uno o el otro, siguiendo los puntos de vista, se acoplan a una u otra de las funciones. De hecho, bajo el *dharma* propio del brahmán, las especulaciones clásicas atribuyen por lo general el *artha* al kṣatriya (en especial al kṣatriya por excelencia, al rey) y el *kāma* a los demás: vaiśya y eventualmente sūdra: el *artha,* propiamente "beneficio, riqueza", es entonces, como dice Louis Dumont, "algo así como la acción racional de nuestras teorías modernas de la economía, pero prolongada a la política, siendo más bien aquí la riqueza atributo del poder" (y también uno de sus principales medios de acción, en

todos los niveles: presupuestos, fondos secretos…), y el *kāma,* propiamente "deseo", se opone al *artha,* como la "alegría inmediata" a la "satisfacción diferida".[47] El elogio del *artha* por Arjuna se funda, en efecto, en esta interpretación. Pero si el más violento de los "Pāṇḍava de segunda función", el más predispuesto a los furores inmediatos, da preferencia al *kāma* y si los Gemelos se hacen propagandistas de un *artha* moralizado, es quizá porque, en otros textos más raros, el *kāma* caracteriza o incluso produce los kṣatriya, y que el *artha,* en el primer sentido no filosófico que acaba de ser recordado ("beneficio, riqueza"), reúne el principio de la actividad económica de los vaiśya. Poco lograda, esta confrontación de las dos listas, la de los Pāṇḍava y la de los principios de la acción, prueba, al menos, que los autores de las partes incluso relativamente tardías del Mahābhārata tenían una conciencia bastante clara del valor trifuncional del grupo de los cinco hermanos para entregarse a los juegos conceptuales que permitía y a los ejercicios retóricos que exigía este valor.

Han imaginado también juegos de un tipo parecido, pero diferente: han puesto a los cinco hermanos en presencia de un mismo reactivo —noción, tentación, teoría— para observar sus reacciones. "Observar" es un decir, puesto que eran los dueños del juego y podían, por un juego suplementario y para entretenimiento del lector, modificar y enredar los resultados esperados. Veamos un ejemplo en el que los resultados no son enredados, sino rigurosamente invertidos, de manera que es difícil no pensar aquí que los autores han querido sorprender a su auditorio. Es en la primera parte del quinto canto, del Udyogaparvan (*72-82,* 2582-2923), donde van a debatirse por última vez, y sin esperanza, las posibilidades de un acuerdo pacífico. Saṃjaya, confidente del ciego Dhṛtarāṣṭra, pero fiel partidario e informador de Yudhiṣṭhira, acaba de hacerle su informe: las proposiciones de conciliación que ha sometido a Duryodhana han sido rechazadas con desprecio y el malvado está más obstinado que nunca en su pérdida. ¿Qué hacer? Yudhiṣṭhira abre el consejo con un discurso bastante bien estructurado en el que, antes de pedir a Kṛṣṇa que se decida, expone primeramente los elementos objetivos y los aspectos morales de la situación: por una parte la experiencia que tienen de sus primos, la debilidad de Dhṛtarāṣṭra y la furiosa locura de Duryodhana; por otra parte las tres soluciones posibles: renunciar a sus derechos y abandonar la lucha; intentar aún obtener pacíficamente un reparto; hacer la guerra y ganarla. Dejando elegir a Kṛṣṇa, no se pronuncia, pero deja entrever con claridad su preferencia, o al menos su inclinación por la renuncia. Kṣatriya de nacimiento pero no de cora-

zón, dice todo lo que se puede decir contra esta guerra concreta y contra la guerra en general: los enemigos son parientes muy cercanos, algunos muy queridos, otros respetables por su edad, el carácter, la función, en definitiva, "que existe criminosidad en el deber de los kṣatriya". Por otra parte, ¿es que una batalla arregla un conflicto de forma justa? ¿No vemos al cobarde abatir al valiente, a un hombre oscuro triunfar sobre un héroe famoso? "Mars caecus…" Y luego, ¿qué? En la batalla se mata, se muere y, una vez caído en el suelo, ¿qué diferencia se hace entre la victoria y la derrota (2634)? Por el contrario, la paz que procurará la renuncia dará la alegría, al mismo tiempo que evitará los actos criminales (2647).

Kr̥ṣṇa anuncia su decisión: intentará dar un último paso ante sus malvados primos; si aceptan finalmente, como se desea, restablecer el derecho, vendrá la paz bendita y gloriosa; si, como es probable, insisten en su empeño, se equivocarán ante todos y la guerra justa y buena los aniquilará. Yudhiṣṭhira declara de nuevo que confía en la prudencia de Kr̥ṣṇa, y éste, antes de escuchar a los demás, pronuncia ante el kṣatriya, que bien lo necesita imbuido como nadie del espíritu de los sacerdotes y de los ascetas, un vivo sermón sobre los deberes de su varṇa, que se resumen en esto: la victoria o la muerte (2678).

Mientras esperamos sin curiosidad la opinión de los dos siguientes, de los "kṣatriya de segunda función", se nos presenta una sorpresa. Ambos se declaran por la conciliación y la paz, de una forma más definida que la de Kr̥ṣṇa, y Bhīma, el más bruto, más decididamente que Arjuna. Sí, Bhīma recomienda a Kr̥ṣṇa que evite en su embajada cualquier palabra irritante para la susceptibilidad de los malvados; sí, Bhīma desea poder vivir fraternalmente con sus primos, evitarles desgracias… En seguida, no sin ironía, Kr̥ṣṇa demuestra su asombro, es decir el nuestro, y con hirientes palabras revela la verdadera naturaleza de Bhīma, quien, en un segundo discurso, vuelve a ser el que nosotros conocemos. Arjuna es como siempre más comedido; se pronuncia sin titubear por la embajada, pero se defiende de toda crítica o burla declarando que si Kr̥ṣṇa opina que hay que comenzar inmediatamente la guerra, está preparado.

La sorpresa no es menor cuando pasa la palabra a los Gemelos, a Nakula, en el cual las afinidades por la función guerrera son notorias, a Sahadeva, el amado de Yudhiṣṭhira. El primero se une sin reservas a la opinión común de sus tres hermanos mayores, y confiando en la elocuencia persuasiva de Kr̥ṣṇa, se declara partidario de la embajada; incluso añade una nueva idea que se podrá ligar, si se quiere, al pacifismo inherente a la tercera función: ahora que han acabado los 13 años de pruebas ocasionados por la maldad de los primos, siente que el resentimiento se ha atenuado, por no decir extinguido: "Cuando

errábamos por los bosques no teníamos la benévola disposición que hoy poseemos al pasear por enmedio del reino" (2851)…

De forma que en esta asamblea los únicos belicistas decididos son los que no nos esperábamos; los dos últimos, el tierno Sahadeva y Draupadī, la mujer. Con igual violencia y un tono algunas veces cercano a la injuria, uno y otro reclaman la guerra, el castigo de los ultrajes sufridos. Es necesaria la guerra, dice Sahadeva, incluso si los Kaurava se deciden por la paz, y a falta de Bhīma, de Arjuna y de Yudhiṣṭhira ¡será él quien vaya a castigar a Duryodhana! ¡Vergüenza para el arquero Arjuna, vergüenza para la fuerza de Bhīma, encarece Draupadī, si le queda a Duryodhana un solo instante de vida! Y es de Bhīma de quien se queja más dolorosamente: viéndolo sólo preocupado por el *dharma,* es decir, por la moral, es como si una flecha le abriera el corazón…

Ciertamente todas estas actitudes inesperadas encuentran justificaciones psicológicas plausibles: el prestigio de Kr̥ṣṇa y la confianza que inspira, también el acuerdo que el mayor, Yudhiṣṭhira, ha sido el primero en darle, determinan la *sententia* de los que siguen a continuación. Por otra parte se comprende que, en virtud de su sensibilidad y de su ternura, Draupadī y Sahadeva tengan más repugnancia en perdonar las ofensas que les han herido más profundamente y que, sin duda, han sido en particular escandalosas en el caso de Draupadī. Pero esto no lo explica todo: los redactores han disfrutado haciendo expresar a través de Bhīma el deseo más significado de la paz y a través de Sahadeva las palabras más belicosas.

La estructura de los Pāṇḍava y el reparto de las armas

No ya en el registro de las ideas, sino en el almacén de los *realia,* los autores del Mahābhārata han sabido encontrar otros cuadros de correspondencias que subrayan los valores funcionales de los Pāṇḍava. Uno de los más interesantes es el relativo al armamento. Siendo todos kṣatriya, los cinco hermanos deben tener armas, aprender a manejarlas y, llegado el día, obtener la victoria. Pero entre estos kṣatriya solamente dos, por su nacimiento, por sus divinos padres y por sus caracteres, responden plenamente al ideal de su clase; para éstos las armas son parte integrante de su función, los dos "aspectos" que representan en su función común: no podemos imaginarnos a Bhīma sin su porra, a Arjuna sin su arco Gāṇḍīva. Pero ¿y los demás? Normalmente cuando pensamos en ellos los imaginamos sin armas.

He aquí lo que se dice de este pequeño problema durante su "infancia", cuando todavía reciben lecciones de Droṇa (I, *132,* 5270-5274):[48]

> Dos discípulos de Droṇa estaban capacitados para el combate con la porra *(gadā):* Duryodhana y Bhīma, con el ánimo hirviendo de ira… Los dos Gemelos sobrepasaban a todos los hombres en el manejo de la espada *(tsārukau).* Yudhiṣṭhira era el mejor en el carro *(rathaśreṣṭaḥ)…* Arjuna, "jefe de los jefes de carro", lo colocaba por encima de todos los jóvenes príncipes por su maestría en las lecciones dadas en común para el arco y la flecha (y para otras armas arrojadizas, *śarvāstreṣu, astre*).

Más tarde, en el momento de partir para el primer exilio (II, *12,* 2463-2465), Yudhiṣṭhira se pone en camino sin armas; Arjuna va completamente equipado *(saṃnaddhaḥ),* con sus dos carcajes *(iṣudhī)* y su arco Gāṇḍīva; Bhīma sostiene su pesada porra *(gadāṃ gurvīm);* los dos Gemelos tienen la espada *(khaṅgam)* y el escudo *(carma).*

Sólo merecen un comentario el armamento del mayor y el de los Gemelos. En el segundo texto, en oposición a sus hermanos, Yudhiṣṭhira no tiene ninguna arma: es lo que más se ajusta a lo más profundo de su carácter. Según el primero, destaca en el manejo no de un arma propiamente dicha, sino de la parte más considerable y más majestuosa del armamento, el equipo, el carro: es lo que se ajusta a su rango de rey.[49] En cuanto a la espada, reservada a los Gemelos, podemos constatar que esta variedad de arma blanca es, aparentemente, menos "especial" que el arco y las flechas; respecto a esto, hay en el Śāntiparvan un pasaje interesante (XII, *167,* 6121-6124). El gemelo que tiene más afinidad por la segunda función, Nakula, pide a Bhīṣma —el buen Bhīṣma que habiendo sido herido mortalmente desde hace tiempo ha decidido no morir hasta después de haber transmitido lo esencial de su ciencia— que responda a varias preguntas concernientes a la espada. La primera es la siguiente:

> Se dice, abuelo, que el arco es la mejor de las armas de este mundo. Mi preferencia se inclina, sin embargo, hacia la espada, oh rey, ya que cuando su arco está partido o roto, cuando sus caballos están muertos o extenuados, un buen guerrero diestro en el manejo de la espada puede defenderse con ella. Con una sola mano, un héroe armado de una espada puede enfrentarse a varios arqueros, a varios enemigos armados de porras y jabalinas. Este punto me es incierto y deseo saber la verdad. ¿Cuál es verdaderamente la mejor de las armas en toda batalla?…

Requerido por otras preguntas, Bhīṣma olvida responder a ésta, pero es la opinión de Nakula la que importa y también la opinión común a la cual se opone: Nakula alaba su arma que, sin embargo, es considerada inferior a la de los "más puros kṣatriya", el arco.

Puede ser que el armamento de los Gemelos prolongue en la epopeya una representación muy antigua, ya que se encuentra en la mitología de los escandinavos, en la que sus principales dioses, especialmente los dioses de la lista canónica de las tres funciones, tienen cada uno un arma característica. Para los belicosos germanos, para quienes la segunda función ha invadido el terreno de la primera, Óđinn no es sólo el dios soberano mágico (*cf.* Varuṇa), sino también el patrón de los guerreros en el campo de batalla (*cf.* Indra y Arjuna): tiene por arma la lanza *(geirr)* y el venablo *(spjót).* Þorr, el gran luchador solitario (*cf.* Vāyu y Bhīma), no se separa de su martillo *(hamarr).* Y, ¿qué lleva Freyr, el dios de la fecundidad?[50]

> Es a Freyr, el representante canónico de la tercera función, el voluptuoso y por lo demás pacífico Freyr, a quien se atribuye la espada *(sverđ),* y una espada que juega en la historia del dios un papel notable, en evidente relación con su carácter: llevado de su pasión amorosa por la gigante Gerđr, consiente en enviar la espada a su servidor y consejero Skírnir, a quien ha enviado a buscar por las buenas o por las malas a la bella gigante, de forma que cuando tiene que luchar contra el enigmático Beli debe matarlo con la mano o con unos cuernos de ciervo y no puede más que arrepentirse de su inconsciente "regalo"; de manera que se presentará condenado de antemano, desastrosamente desarmado, a la batalla escatológica (*Skírnismál,* estrs. 8-9, *23-25; Snorra Edda Sturlusonar,* ed. por F. Jónsson, pp. 40-41). La práctica guerrera de los escandinavos, tal como se desprende de las leyendas y de las leyes, no ha podido inspirar esta repartición mítica, que debe ser, por lo tanto, anterior. Es chocante que recubra a la no menos teórica y pasada de moda de las armas de los Pāṇḍava.

En efecto, en las escenas de combate, todos los héroes, Bhīma y Arjuna incluidos, utilizan a menudo otras armas, incluso la espada, además de la que les caracteriza, y algunas veces, cuando se trata de subrayar su solidaridad, su armamento se uniformiza, en conformidad, puede decirse, con el de Arjuna. Así, al principio del cuarto canto, antes de ir de incógnito al servicio del rey Virāṭa, esconden juntos sus armas en lo alto de un árbol: son las mismas, y empiezan por los arcos: el de Arjuna, el de Bhīma, el de Nakula y el de Sahadeva. La repartición de la panoplia durante su infancia y a la salida para el exilio

no puede ser más significativa y ha tenido que ser impuesta por una tradición muy antigua; la atribución de la espada a los dos "kṣatriya de rango vaiśya" —los vaiśya no combaten normalmente— recuerda el hecho de que en los himnos del R̥gVeda ni siquiera se menciona la espada (*así* = lat. *ensis,* no es más que el cuchillo de los sacrificios, excepto una vez, *AV.,* XI, 9, 1, donde se trata del arma blanca)[51] y que tampoco se trata de un arma que sería propia de los Aśvin como el *vájra* caracteriza a Indra, el arco a Rudra, la lanza a los Marut, etcétera.[52]

La armonía entre los Pāṇḍava

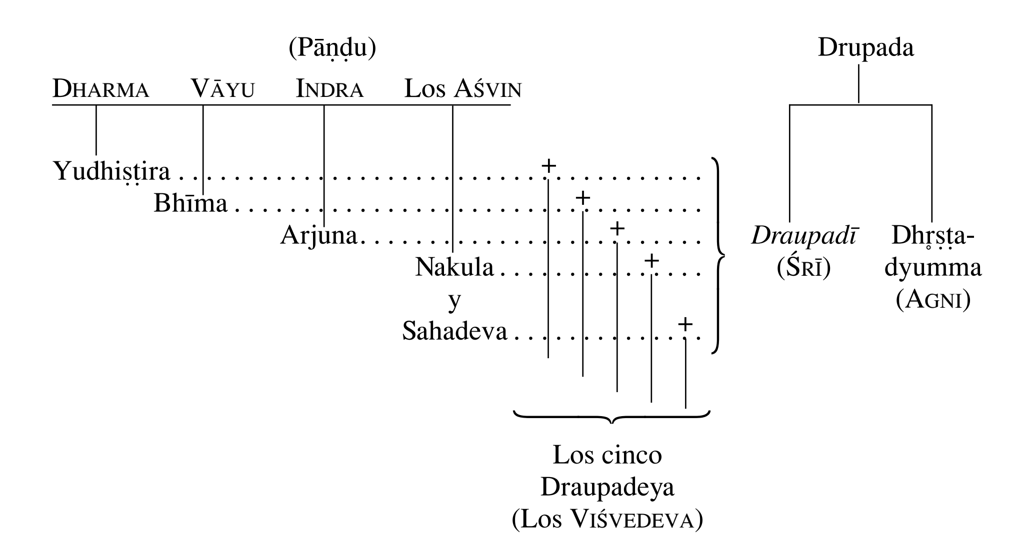
Nos hemos entretenido en los excursos, las variaciones y los ejercicios de correspondencias,[53] a los que se han entregado los autores del poema a partir de la estructura de grupo de los Pāṇḍava: hemos tenido, así, una primera visión de sus procedimientos y hemos verificado que durante el largo periodo de tiempo, siglos sin duda, que ha durado su trabajo, han guardado conciencia del significado de esta estructura. Volvamos al tema, a la misma estructura, para subrayar un rasgo: los Pāṇḍava se separan lo menos posible, y cuando uno de ellos queda alejado por un largo periodo de tiempo —como es el caso de Arjuna en varias ocasiones— la actividad del grupo queda en suspenso, reducida a la espera o a la búsqueda del que falta. Además, incluso las extravagancias de Bhīma no ponen nunca en peligro su buena armonía: de un extremo al otro del poema, bajo la autoridad de Yudhiṣṭhira, todos tienden al mismo fin, se ayudan entre ellos, comparten tanto las calamidades como los éxitos.

Cuando los acontecimientos permiten al fin que Yudhiṣṭhira reine, las cualidades y las funciones propias de sus hermanos componen armoniosamente, como Wikander ha subrayado, los recursos de su administración. Prepara, como vencedor, el gran sacrificio del Caballo que consagrará su soberanía universal, y para ello los utiliza al máximo y todos le son necesarios. Arjuna, aconseja Kr̥ṣṇa, dirigirá la escolta de kṣatriya encargada de defender *(palāyiṣyati)* al caballo durante el año de su errar libre fuera de las fronteras. ¿Por qué? Porque es "capaz de vencer a la tierra entera" *(śaktaḥ sa hi mahīṃ jetum).* Quedándose en el reino, Bhīma supervisará su defensa *(samartho rakṣituṃ rāṣṭram),* asistido por Nakula que tiene una fuerza desmedida *(amitavikramaḥ);* y Sahadeva, el inteligente *(buddhimān),* se ocupará del cumplimiento de las cargas y deberes concernientes a la familia en calidad de intendente, es decir, en este caso, de la recepción de los parientes invitados a la fiesta *(samādhāsyati… kuṭumbatantraṃ vidhivat sarvaṃ)* (XIV, *72,* 2098-2103). Y de hecho, después

de haber enviado a Arjuna con la misión de defender al Caballo *(rakṣitum),* Yudhiṣṭhira encarga a Bhīma y a Nakula la vigilancia de la ciudad *(puraguptau samādadhat)* y a Sahadeva la recepción de los parientes *(kuṭumbatantre).* Resumiendo: en el interior de la familia *(kula),* los cinco hermanos colaboran como en la vida de toda sociedad ārya normalmente constituida y, en la vida misma del universo, las tres funciones se articulan de forma armoniosa. De este paralelismo encontraremos muchas otras expresiones, algunas de importantes consecuencias. Limitémonos a constatar aquí que los responsables de la transposición han traducido, sobre la tierra, en relaciones de "hermanos" —pero de hermanos admirablemente unidos— las relaciones de solidaridad y de colaboración jerarquizada que existían, en la teología, entre los dioses de los tres niveles funcionales y en la ideología entre estos mismos niveles.[54]

Estamos dispuestos para seguir a Wikander en la segunda parte de su descubrimiento.

III. LA MUJER DE LOS HERMANOS



LA DIOSA TRIVALENTE DE LOS INDOIRANIOS

Al mismo tiempo que descubría la causa de la agrupación de los cinco Pāṇḍava, Wikander resolvía, en 1947, la gran aporía del Mahābhārata: el matrimonio poliándrico de Draupadī. Así como parecía escandaloso e inexplicable, tanto si el poema era una invención libre como una narración aumentada de acontecimientos históricos, que estos cinco hermanos, los más puros representantes del ideal de los nobles Ārya, los protegidos de los dioses ārya, diesen el espectáculo de una práctica matrimonial tan contraria a la teoría y a las costumbres de los Ārya de todos los tiempos, asimismo se justifica esta situación humana tan excepcional desde el momento que reconocemos la trasposición en términos humanos de una situación teológica y mitológica llena de sentido.

Mediante dos estudios sucesivos, en 1945 y en 1947,[1] un teologema védico, indoiranio e indoeuropeo, acababa de ser precisado: a la lista de los dioses funcionales masculinos, en la que cada personaje o grupo de personajes representa una función y sólo una, de forma que su reunión jerarquizada presenta un *análisis* de la estructura de conjunto, las teorías de varios pueblos indoeuro-

peos yuxtaponen y asocian una diosa única pero trivalente que hace en cierta manera la *síntesis* de las mismas funciones. El punto de partida de la búsqueda había sido un típico caso suministrado, en dos ejemplares, por el Irán. En la mitología del Avesta postgāthico, en la que la lista funcional de los dioses masculinos, a decir verdad, está fragmentada y oscurecida por la excomunión de Indra (= véd. *Índ (a)ra*) y de Nåṅhaiθya (= véd. *Nā́satyā*), destaca una diosa, cuya compleja titularidad define claramente su naturaleza: es Anāhitā, de su nombre completo Arədvī Sūrā Anāhitā, es decir, "la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada"; de hecho está sólidamente establecida sobre los tres niveles que señalan estas palabras:[2]

> Es, en el sentido material —escribía en 1947—, el gran río mítico, fuente común de donde fluyen continuamente todas las aguas, todos los ríos de la tierra. Su Yašt, el quinto, la elogia como "la santa que aumenta la energía", "la santa que aumenta el ganado", "la santa que aumenta la riqueza", "la santa que enriquece la tierra". Además convierte en ritualmente puro *(yaož daδāiti)* el semen de todos los machos y la matriz de todas las hembras, hace parir felizmente a las hembras, y les da la leche regularmente, a su debido tiempo. Por otra parte, es ella a quien invocan los héroes de los tiempos antiguos y quien les ha suministrado el vigor para que puedan vencer a sus demoniacos enemigos (20-118). De esta forma se encuentran claramente marcados en su naturaleza y en su acción los rasgos de la tercera y segunda funciones (la fecundante, la guerrera), mientras que su papel de purificadora *(yaož dā-* "poner ritualmente en condiciones": el primer elemento es la palabra védica *yóṣ* "Heil" y el latín *iūs),* muchas veces afirmado, y al que corresponde el elemento principal de su nombre, An-āhitā "inmaculada", la relaciona también con la primera.

Los versículos 86-87 del Yašt expresan fuertemente la trivalencia de la diosa diciendo uno tras otro que los guerreros deben rogarle para obtener caballos veloces y gloria; los sacerdotes para alcanzar la sabiduría y la santidad; las jóvenes núbiles para conseguir un esposo heroico, y las mujeres casadas para llegar a un alumbramiento feliz.

Por otra parte, de manera más sistemática, la teología abstracta y monoteísta por la que los gāθā han sustituido término a término la teología politeísta de los indoiranios, presenta la misma teología de una forma más estructurada: los antiguos dioses funcionales, a los que aún asocian los paraindios de Mitani y ciertos himnos védicos bajo la fórmula "Mitra-Varuṇa, Indra, los Gemelos Nāsatya (Aśvin)", han sido remplazados, en el mismo orden, por igual número

de abstracciones igualmente jerarquizadas, aspectos de Dios o arcángeles, sus primeras criaturas, los Aməša-Spənta o "Bienhechores Inmortales", en los cuales, a pesar de una cierta uniformización de la teología, ha sido posible reconocer los caracteres funcionales.[3] Pero la lista ha sido enriquecida en una unidad insertada en el cuarto rango, después del Arcángel que lleva el *Xšaθra* (véd. *kṣatrá,* "fortaleza" y principio de la función guerrera) en su nombre y antes de los dos Arcángeles estrechamente unidos, transposiciones de los Nāsatya, Haurvatāṯ, "la Salud", y Amərətāṯ, "la No-muerte". Aunque los nombres de los tres primeros Arcángeles sean del género neutro y los dos últimos del género femenino, no se conciben menos en conjunto como masculinos: para los últimos, en particular, esto resalta en la famosa historia judeo-musulmana de los dos ángeles, muy masculinos, demasiado masculinos, que llevan todavía sus nombres, algo deformados, Hārūt y Mārūt.[4] Por el contrario, el cuarto término Ārmaiti, gramaticalmente de género femenino, lo es también en su representación mítica y es la única mujer del grupo. Por lo tanto, el elemento material que va asociado a ella (como las aguas y las plantas a Haurvatāṯ y a Amərətāṯ) es la tierra en tanto que productora, nutridora y madre, y su culto es un culto minucioso de la tierra; además, se ocupa, igual que Anāhitā, en la otra forma de la religión, de la procreación, más exactamente del semen del hombre. Pero al mismo tiempo su nombre significa "pensamiento (religiosamente) correcto, piedad, devoción" *(cf. arəm-mati)* y, tanto en los gāθā como en el Avesta posterior, este valor etimológico conforma una gran parte de su actividad; en las escrituras pehlevi suministrará el más alto modelo de matrimonio, recomendado para las familias principescas, de la hija y del padre: ella es la esposa de Ohrmazd y, como tal, la ideal, la protectora de piadosas señoras iranias; y, en la leyenda del rey Manuščihar, ella es "la reveladora de la Religión". Finalmente, los gāθā la asocian, sin dificultad, a la entidad de segunda función Xšaθra, sustituta de Indra, que la precede inmediatamente en la lista canónica, y a la que se llama "hacer crecer" (raíz *varəd-*); y, en el Yašt de Ohrmazd (I, 25), es presentada como aplastadora y paralizadora de enemigos. De esta forma la cuarta entidad, la única femenina míticamente, es activa en los tres niveles.[5]

En la persona de Sarasvatī, muy cercana a Anāhitā o más todavía, sin duda, al prototipo prezoroástrico de Anāhitā y, como ella, propiamente, diosa de los ríos, la India védica presenta una figura femenina trivalente unida a los Aśvin en el himnario y en el ritual, en particular en gran cantidad de himnos que se ajustan a la estructura trifuncional (I, 3, 10-12; V, 41, 16-18; *cf.* las Aguas remplazando a Sarasvatī, I, 23, 16-23). Así, pues, es claramente trivalente:[6]

Dadora de vitalidad y de descendencia (*cf.* II, 41, 17), es asociada algunas veces a las divinidades que dirigen la procreación, a Sinīvalī y a los Aśvin (*gárbhaṃ dhehi…:* X, 184, 2); es "madre" hasta el máximo (*ámbitame,* II, 41, 16); su seno inagotable *(te stánaḥ śaśayáḥ…)* da a beber bienes de todas clases (I, 164, 49); es "dadora" *dadíḥ* (VIII, 21, 17), procura riquezas (VII, 25, 2), alimento (leche, manteca, hidromiel: IX, 67, 32), abundancia (dones "que valen por mil", riqueza, prosperidad: X, 17, 8-9).

Pero también "pura" (*cf.* I, 3, 10, y lo que se dice de las Aguas madres, I, 23, 22), ella "reina sobre todos los pensamientos piadosos",[7] suscita y hace prosperar los movimientos de piedad (I, 3, 10-11; *cf.* II, 3, 8, *sárasvatī sādháyantī dhī́yaṃ naḥ,* "S. que lleva hasta el final nuestro pensamiento piadoso"; VI, 61, 4: *dhīnā́m avitrī́,* "auxiliadora de los pensamientos piadosos"); es invocada junto con la diosa de los sacrificios Ilā (y Bharatī) en las estrofas 8 o 9 de los himnos *āprī* (*cf.* Ch. Renel, *Açvinus et Dioscures* [1896], pp. 81-83) y, a partir del R̥gVeda, la encontramos como lo que ella será muy a menudo más tarde: asociada o asimilada a la diosa Vāc, a la "voz" o "palabra" personificada.

Además, destruye a los *devaníd* (VI, 61, 3), a aquellos que desprecian a los dioses, y ella es *vr̥traghnī́,*[8] victoriosa destructora de demonios (*ibid.,* 7); protege a sus adoradores; "esposa de los héroes" *(vīrápatnī),* les da un amparo total, un refugio inviolable (VI, 49, 7) y derrota valientemente a sus enemigos aliada con los Marut (II, 30, 8).

En fin, si el R̥gVeda no nos la muestra más que una vez colaborando (médicamente) con los Aśvin (X, 131, 5) esta asociación está establecida de manera muy notable en los Brāmhaṇa y hay razones para pensar que es antigua; la *VājasaneyiSaṃhitā,* XIX, 94, dice expresamente que Sarasvatī es la mujer de los Aśvin atribuyéndole el lugar que los indios dan a Uṣas.

Resumiendo: esta diosa a quien su naturaleza propia (río), toda una parte de sus señas (madre, fecundante, alimentadora, etc…), el lugar que ocupa en el trozo final de la lista de los dioses funcionales y sus relaciones con los Aśvin sitúan en la tercera función, no deja de estar cómodamente en las dos funciones superiores: *vr̥traghnī́, vírāpatnī,* destrozando a los *devaníd* y generalmente al enemigo; es guerrera, pura, reina de buenos pensamientos, inspiradora y conductora de la piedad, entra en el terreno de los dioses soberanos.

Acabo de recordar la asimilación usual y muy antigua de Sarasvatī a Vāc, la Palabra personificada. Sin embargo, uno de los himnos más continuamente trivalentes del R̥gVeda (X, 125 = *AtharvaVeda,* IV, 30)[9] es precisamente el himno panteísta en el que la diosa Vāc se autodefine como la animadora de

los tres niveles (alimentación, palabra sagrada, combate: estr. 4, 5, 6) y empieza por afirmar, en un uso notable de la lista canónica, que ella "lleva, sostiene" a los dioses masculinos individuales de las tres funciones. "[…] Soy yo quien sostiene *(bibharmi)* a Mitra-Varuṇa, yo quien sostiene a Indra-Agni, yo quien sostiene a los dos Aśvin." No podemos expresar mejor el carácter sintético de la diosa al lado (aquí, como base) del enunciado analítico de los dioses.

El matrimonio poliándrico de Draupadī

Ése era el cuadro teológico sobre el cual trabajaron los autores del Mahābhārata. Hemos observado, hasta el momento, cómo han transpuesto la lista de los dioses de tres funciones (bajo una forma más arcaica, en la que Vāyu figuraba aún junto a Indra) en la lista de los Pāṇḍava, remplazando la jerarquía de valores por el orden de edad y traduciendo en términos de parentesco, de hermandad, la estrecha solidaridad de estos dioses. ¿Qué podían hacer de la única diosa trivalente que encontraban yuxtapuesta a las figuras masculinas? Traduciendo aún en términos de parentesco lo que era, en la teología, una relación conceptual, lo han transpuesto en una heroína, esposa única de todo el grupo. He aquí la explicación simple y honorable del escandaloso matrimonio de Draupadī.

Habiendo adoptado esta solución, vale la pena ver cómo los poetas la han desarrollado. Por encima de esta causalidad ideológica que se imponía a ellos y que han guardado para ellos, especie de cañamazo de su magnífico tapiz, han imaginado aquí, también, una causalidad novelesca: el normal matrimonio de Draupadī es efecto de un accidente, de un malentendido.

El accidente se produce durante una primera estancia de los Pāṇḍava en el bosque, después del incendio de la casa de laca, y me complazco aquí en transcribir el resumen simplificado, algo alterado pero fiel en su trazo esencial, que dejó entre sus anotaciones, hace cerca de 200 años, aquel gran desconocido, el coronel De Polier (I, pp. 582-587):[10]

> […] Draupud [= Drupada], rajá de Tanaisser (de los Pāñcāla), queriendo dar estado a su hija Draupadī, destinó su mano a aquel que abatiera de un flechazo una figura de pez atada a un poste de altura tan prodigiosa que la vista no podía alcanzar, y había que tirar con los ojos fijos en un recipiente lleno de agua colocado al pie del poste y en el cual se reflejaba el pez. Ya había llegado el día del Suambre *[= svayaṃvara]* y todos los rajás de la tierra estaban invitados…

Al oír la noticia, el joven Arjoon [= Arjuna], apenas salido de la infancia, decide incorporarse a la lista. Habiendo fracasado los rajás, el padre "consiente con dolor en conceder a todos los espectadores el permiso para entrar en la prueba". Entonces sale Arjoon, "bajo la humilde apariencia de un faquir" y de un flechazo abate el pez.

Draupud, descontento sin duda por la humilde condición que aparentaba el yerno que la suerte le ofrecía, no le puede denegar su hija, pero al concedérsela, le hace entender que debe alejarse con ella y no realiza, por lo que a él respecta, ninguna de las ceremonias corrientes en los matrimonios entre iguales. Sin embargo, el despecho del hermano de la princesa llega mucho más lejos aún, pues no puede soportar la idea de las burlas a que por causa de un matrimonio semejante se verá sometido por parte de los demás rajás; matar a Arjoon, y quitarle su hermana son proyectos que medita. Para ejecutarlos sigue a los dos esposos, mientras Arjoon, ocupándose solamente de la deliciosa princesa que tanto se merece, emprende alegremente con ella el camino del bosque.

Kunti había visto partir con dolor a su querido hijo. Junto con los cuatro hermanos de Arjoon había hecho el voto de no tomar ningún alimento hasta su regreso. Muy avanzada la noche llega con su mujer. Lleno de felicidad grita de lejos a su madre con voz triunfante: "Vas a estar muy contenta con lo que te traigo". Kunti, adormecida por la fatiga de la espera y la inanición de tan prolongado ayuno, oye las palabras de su hijo. Creyendo que le trae provisiones, responde: "Está bien, hay que repartirlo con tus hermanos". Arjoon, sorprendido, aprieta el paso para sacarla del error presentándole a Draupadī. Pero ya no hay tiempo. Lo que ha dicho por un error es una sentencia del destino, y hay que someterse a ella; declara que la princesa ha de ser la mujer de sus cinco hijos. Y entregándole en este momento el gobierno de la casa le enseña a repartir las porciones de cada comida, en las que los alimentos se dividen en dos partes iguales: una para Bhim [= Bhīma], a causa de su prodigiosa fuerza; la otra se divide en seis porciones, cinco para la familia y la sexta para el primer viandante o viajero que pase por el bosque.

El hermano de la princesa, que se había escondido para espiar a Arjoon, escucha las instrucciones que Kunti da a su hermana. Por los nombres de todos los individuos de la familia, ve que Draupadī, lejos de ser la esposa de un vil faquir, ha entrado en la ilustre familia de los Pandos [= Pāṇḍava], y sus intenciones homicidas se transforman en la más viva satisfacción. Abandona el lugar donde se esconde y encontrando a Bhim, que busca en el bosque un convidado para la séptima porción, acepta la invitación y atestigua a los Pandos toda la alegría que

> le causa un desenlace tan feliz. Draupud, enterado del regreso de su hijo y tan contento como él, se apresura a reparar la ofensa, la negligencia por la cual se ha vuelto culpable ante su yerno, y envía caballos, elefantes y palanquines bajo sus órdenes para ir a buscar a la ilustre familia, que el rajá recibe en Tanaisser con todos los honores y distinciones que les eran debidos.

La palabra de una madre es, en efecto, irrevocable, y es esta confusión la responsable de la extraña condición de Draupadī. Los poetas han adecuado graciosamente este dato: vemos a Yudhiṣṭhira y a Arjuna rivalizar en abnegación, después despuntar en los corazones de los cinco hermanos el amor; incluso leemos el acuerdo, muy detallado, por el cual se reparten el tiempo del disfrute del bien común. Pero por la sola palabra de Kuntī, lo esencial quedaba adquirido: Draupadī tendrá cinco maridos. La causalidad novelesca ha justificado lo que imponía la causalidad ideológica, un acontecimiento fortuito ha transmitido a Draupadī el carácter esencial de la diosa trivalente.

Causalidades superpuestas

Pero los poetas no podían contentarse con este acontecimiento. El matrimonio poliándrico de Draupadī aparecía, hasta este punto, como una desgracia inevitable; no deja de ser una desgracia y, aunque justificado "históricamente" el escándalo, no lo está en el plano moral. Por otra parte, puesto que los Pāṇḍava han recibido sus caracteres y su unidad por la trasposición al lenguaje épico de la estructura de los dioses funcionales, y que su matrimonio con una sola y misma mujer traspone también la asociación de estos dioses con una diosa única trivalente, la simetría impone que su mujer sea, como ellos lo son de estos dioses, la hija o la encarnación de una especificación de esta diosa. Dicho de otra manera, tanto para Draupadī como para los hermanos, entre la causalidad ideológica abstracta y la causalidad novelesca humana debe interponerse una causalidad intermedia, explicando cómo no solamente una función, sino la divinidad personal correspondiente a esta función, no sólo se ha traspuesto sino que, físicamente, ha sido transvasada en una heroína. La conjunción de estas dos conveniencias ha producido invenciones en particular interesantes y hábilmente ligadas a la narración.

Pues la insatisfacción moral en que la justificación accidental del matrimonio de los cinco hermanos deja a oyentes y lectores está sentida y expresada en el poema por los parientes más cercanos de Draupadī. La alegría que de-

muestran Drupada y su hijo Dhṛṣṭadyumna por la idea de aliarse a la noble familia de los Pāṇḍava, se ve oscurecida por la forma desacostumbrada que toma la unión. Que su hija y su hermana, que cualquier mujer, tenga varios maridos no es admisible. "Tú que eres un hombre de deber *(dharmikaḥ)* —dice Drupada al mayor de sus demasiado numerosos yernos—, ¡no actúes contrariamente a tu deber *(adharmam),* a lo que rechaza la sabiduría del mundo! ¿Cómo se te ha ocurrido algo semejante?…" (I, *195,* 7245). Las dos partes deciden someterse al juicio del sabio Vyāsa y éste pide la opinión de los interesados. Drupada y después Dhṛṣṭadyumna repiten primero su objeción, y la palabra *dharma* aparece tres veces en el discurso de cada uno. Después, Yudhiṣṭhira defiende su causa citando dos honorables precedentes (Gautamī se ha unido a siete ṛṣi; la hija de un solitario tiene 10 maridos) y oponiendo al *dharma* de Drupada otro *dharma:* la palabra de una madre, el mejor de los guru, obliga, "hay que comerla como una limosna". Finalmente, Kuntī no puede más que confirmar esta máxima, deplorando haber pronunciado la palabra fatal, una palabra "mentirosa", *anṛta,* es decir, imprudente, inoportuna, inadaptada, y cuyo efecto se opone al orden universal. Cuando todos han agotado su pequeño saber parcial, Vyāsa da su decisión o, mejor aún, la solución total del problema. Se pone de parte de Yudhiṣṭhira y de Kuntī, pero tranquiliza a esta última: ésta no ha "mentido"; su palabra está conforme con el orden del mundo. ¿Cómo?

Vuelve entonces a la prehistoria la preparación mitológica del nacimiento de los Pāṇḍava y la lleva un poco más lejos, en el pasado, de lo que nosotros sabíamos hasta el momento presente. A pesar del tono evidentemente śivaíta de la narración (I, *197,* 7275-7318), no puede ser descuidada.

La escena ocurre con los dioses. Un día que Yama, el dios señor de la muerte, oficiaba un sacrificio, y que, por consiguiente, cualquier palabra suya se realizaba de forma incondicional, decidió otorgar la inmortalidad a todos los seres. Esto inquietó profundamente a los dioses, que se dirigieron a Prajāpati. Éste no pudo hacer otra cosa que constatar la regularidad del procedimiento. Entre tanto les tranquilizó: mientras Yama oficia, los hombres no mueren, pero una vez acabado el sacrificio, les sobrevendrá la muerte, la naturaleza de Yama se tomará el desquite de su voto y él mismo, ayudado por los dioses, aniquilará en masa a los habitantes indebidos de la tierra.

Volviendo de esta extraña asamblea, Indra se da cuenta de que hay una mujer que llora y cuyas lágrimas se transforman en lotos dorados. Le pregunta la causa de su pena: "Sólo puedes conocerla, responde ella, si me acompañas". Él la sigue y ella lo lleva a la cima del Himavat, donde ve a un hermoso joven

sentado en un trono jugando a los dados con una muchacha. Indra se presenta: "¡Sabe, inteligente joven, que el mundo está en mi poder!" El jugador, absorbido, no lo escucha. Irritado, Indra repite: "Yo soy el amo del mundo". El joven se vuelve y sonríe, pero con una sonrisa que hiela a Indra. El joven —es Śiva— acaba la partida de dados, después dice a la mujer: "Conduce a Indra; haré de forma que el orgullo no vuelva a entrar en su corazón". En el momento en que la mujer lo toca, cae a tierra. Śiva le dice: "¡No vuelvas a empezar! ¡Quita esta enorme roca y entra en la caverna que aparecerá!"

En la caverna esperan cuatro hombres parecidos en todo a Indra: son, en efecto, cuatro Indras de tiempos anteriores, que han cometido su mismo pecado, la misma ofensa contra Śiva… El terrible dios le anuncia que se quedará allí preso algún tiempo y que después, con sus cuatro compañeros, se encarnará en la tierra: "Después de cumplir muchas difíciles hazañas —concluye— y matado a una multitud de hombres, volveréis, por vuestros méritos, al mundo afortunado de Indra". Los cinco desgraciados piden entonces que Dharma, Vāyu, el mismo Indra —quien delegará para esta ocasión una parte de sí mismo—, y los dos Aśvin los engendren sucesivamente de su futura madre: serán los Pāṇḍava. Al mismo tiempo, Śiva designa a la diosa Śrī —la Prosperidad, la Fortuna— para ser la mujer de los cinco héroes que han de nacer: su mujer común, puesto que, en definitiva, no son más que uno, siendo las encarnaciones de cinco variedades sucesivas del mismo dios, Indra. Para probar lo que dice, el narrador Vyāsa abre los ojos de Drupada y le enseña, en una rápida visión, a sus huéspedes terrestres, los Pāṇḍava, en su forma verdadera, divina: cinco veces Indra…

La demostración es simple y satisfactoria. A pesar de los caracteres funcionales que cada uno debe al padre divino que ha elegido (Dharma, Vāyu, etcétera), los cinco hombres no son más que formas del mismo dios, Indra; es, pues, natural que sólo tengan una mujer, y el matrimonio de Draupadī no es poliándrico más que en apariencia.

¿Cómo se ajusta esta narración a la que da el Mahābhārata 2 500 śloka más arriba y que nosotros hemos estudiado?[11] Todo lo que podemos decir es que no son incompatibles. En la otra narración, es Pāṇḍu y, para los Gemelos, su segunda mujer, quienes eligen al dios padre de cada uno de ellos; aquí son los futuros hijos, antes de su engendramiento, los que eligen a los dioses que serán sus padres. Pero, ¿por qué estas dos elecciones no iban a coincidir? ¿No es el fin del fin de la Providencia, no es el juego ordinario del destino el dejar a los hombres la ilusión de una libre iniciativa, cuando no hacen más que conformarse a las necesidades de un plan o a los caprichos de un deseo igualmente divinos?

Aún más grave es el tono śivaíta de la narración: el pecado de Indra, el mismo pecado de los cuatro Indra que lo han precedido, es una falta de respeto, involuntaria, para con un dios superior, el terrible tercer personaje de lo que será la trinidad hindú. Śiva se complace en preparar estas trampas: se presenta a los dioses bajo una forma que lo hace irreconocible y castiga a los dioses que no lo han reconocido. Este episodio no puede ser antiguo: la mitología de los Brāhmaṇa conoce algunos de los pecados de Indra, incluso se han redactado repertorios y no hay ninguno de este tipo. En segundo lugar, la relación entre la encarnación de los cinco Indra y la sobrepoblación provocada por el extraño voto de Yama es bastante artificial, siendo a la vez esta encarnación un castigo y, parece ser, una misión. Además, las elecciones que hacen los cinco Indra, para venir al mundo, de los cinco dioses funcionales, son totalmente gratuitas, sin explicación. En fin, "los Indra múltiples", a diferencia de los Agni o de las Auroras múltiples, no son una concepción frecuente en la mitología india, védica, ni épica: en el Mahābhārata, sólo aparecen aquí. Tenemos, pues, la sospecha de que esta versión es un retoque śivaíta mal hecho de una versión anterior, en la que el matrimonio colectivo de los Pāṇḍava se explicaba ya de la misma manera por su reducción a una persona divina única, pero en la que Śiva no intervenía, Indra no se desmultiplicaba y su culpabilidad se fundía en el molde tradicional de sus pecados. Afortunadamente, esta versión está atestiguada, no en el Mahābhārata mismo, sino en uno de los Purāṇa, el Mārkaṇḍeya, el cual, también para otras tradiciones, ha conservado, pese a no ser uno de los más antiguos, formas distintas de la vulgata épica o purāṇica.[12]

MĀRKAṆḌEYAPURĀṆA, 5

Desde el principio de este Purāṇa, un discípulo de Vyāsa —el autor legendario del Mahābhārata—, Jaimini, se acerca al sabio Mārkaṇḍeya para preguntarle algunas dificultades que encuentra en la gran epopeya. Mārkaṇḍeya lo envía a un grupo de pájaros tan inteligentes como santos y, en el cuarto canto, Jaimini les enumera los cuatro puntos que le preocupan: cómo Viṣṇu se ha encarnado en Kṛṣṇa, cómo se ha convertido Draupadī en la mujer común de los cinco Pāṇḍava, cómo Baladeva, es decir el tercer Rāma, el hermano de Kṛṣṇa, ha expiado el asesinato de un brahmán y por qué los cinco hijos que Draupadī ha tenido de los cinco Pāṇḍava mueren antes de casarse y de haber tenido descendencia. El fin del cuarto canto resuelve la primera pregunta (la encarnación de Viṣṇu), y el quinto trata del matrimonio de Draupadī. He aquí la traducción

de este texto de 24 dísticos, más demostrativos que poéticos, tal como la he publicado en *Aspects de la fonction guerrière,* a propósito de los "tres pecados del guerrero".[13] Como en 1956, la divido en sus secciones naturales.

I. A. *El primer pecado:*

1. Tiempo ha, cuando mató al hijo de Tvaṣṭar (es decir, al Tricéfalo), oh brahmán, la majestad *(tejas)* de Indra, abrumado por este brahmanicidio, sufrió una considerable disminución.
2. La majestad de Śakra [= Indra] entró en el dios Dharma a causa de esta falta, y Śakra se encontró privado de majestad *(nistejas),* cuando su majestad entró en Dharma.

B. *El segundo pecado:*

3. Entonces Tvaṣṭar, señor de las criaturas, habiéndose enterado de la muerte de su hijo, se arrancó uno de sus mechones de asceta y dijo:
4. "¡Que los tres mundos con sus divinidades vean hoy mi fuerza! Que la vea él, el brahmanicida de malos pensamientos, el castigador del demonio Pāka (= Indra),
5. por quien ha sido matado mi hijo, cuando cumplía con su deber!" Habiendo hablado así, con los ojos enrojecidos de ira, pone el mechón como ofrenda sobre el fuego.
6. De ahí surgió Vr̥tra, el gran asura, con guirnaldas de fuego, con gran estatura y grandes dientes, parecido a una masa de colirio pulverizado.
7. Enemigo de Indra, de una esencia no medible, fortalecido por la energía (o la majestad: otra vez *tejas*) de Tvaṣṭar, cada día se acrece de un tiro de arco, él, el ser de la gran fuerza.
8. Viendo que el gran demonio Vr̥ta estaba destinado a matarlo, Śakra, deseando la paz, enfermo de miedo *(bhayātura),* le envió los siete sabios,
9. los cuales hicieron, entre él y Vr̥tra, amistad *(sakhya)* y tratos *(samaya),* ellos, los Sabios de alma bondadosa dedicados al bien de todos los seres.
10. Cuando, violando el trato *(samayasthitim ullaṅghya),* Vr̥ta fue matado por Śakra, entonces, de éste, apesadumbrado por la muerte [cometida], se desvaneció la fuerza física *(bala).*
11. Esta fuerza física escapada del cuerpo de Śakra, entró en Māruta (otro nombre del Viento, Vāyu) que lo penetra todo, invisible, divinidad suprema de la fuerza física *(balasya… adhidaivatam).*

C. *El tercer pecado:*

12. Y cuando Śakra, habiendo revestido la apariencia *(rūpa)* de Gautama, violó a Ahalyā, entonces, él, el Indra de los dioses, fue despojado de su belleza (la misma palabra que para "forma, apariencia": *rūpam*).
13. La gracia de todos sus miembros, que de tal modo deleitaba a las almas, abandonó el Indra de los dioses, manchado, y entró en los dos Nāsatya.

II. *Desgracia de la Tierra:*

14. Habiéndose enterado de que el rey de los dioses estaba despojado de su justicia y de su majestad *(dharmeṇa tejasā tyaktam),* privado de fuerza física *(balahīnam),* sin hermosura *(arūpinam),* los [demonios] hijos de Diti hicieron un esfuerzo para vencerle.
15. Deseosos de vencer al Indra de los dioses, los Daitya, extremadamente fuertes, oh gran muni, nacieron en familias de reyes desmesuradamente vigorosos.
16. Algún tiempo después de esto, la Tierra, oprimida por su peso, fue a la cima del monte Meru donde está la mansión de los habitantes del cielo.
17. Aplastada por tal carga, ella les contó el origen de su pena, causada por los Daitya, hijos de Danu:
18. "Estos asuras de tanta fuerza, que habían sido abatidos por vosotros, han venido a nacer en el mundo de los hombres, en las casas de los reyes;
19. sus ejércitos son numerosos, y afligida por su peso me hundo. Haced de manera, vosotros los Treinta [= los dioses], que encuentre alivio".

III. *Nacimiento de los héroes:*

20. Entonces, con partes de su energía *(tejas),* los dioses descendieron del cielo sobre la tierra, para estar al servicio de las criaturas y para sacar el peso que oprimía a la tierra.

A. 21. La majestad (otra vez *tejas*) que provenía del cuerpo de Indra, la liberó el varón [Dharma] y de Kuntī (la reina, mujer de Pāṇḍu), nació el rey Yudhiṣṭhira de gran majestad *(mahātejas).*

B, B′. 22. Entonces el Viento liberó la fuerza física *(bala)* y nació Bhīma; y de la mitad de [lo que quedaba de] el vigor *(vīrya)* de Śakra, nació Pārtha Dhanañjaya (es decir, Arjuna).

C. 23. Vinieron al mundo los dos Gemelos *(yamajau),* Nakula y Sahadeva engendrados por los Nāsatya en el seno de Mādrī (segunda mujer de Pāṇḍu), dotados de la belleza *(rūpa)* de Śakra y de un gran esplendor.

D. 23 (continuación). De esta forma el feliz Śatakratu (o sea, Indra) descendió y se encarnó *(avatīrṇa)* en cinco partes,

24. y su afortunada esposa Kṛṣṇa (la mujer de Indra, es decir Draupadī) nació del Fuego: en consecuencia fue la esposa del único Śakra y de nadie más.

Vemos que la sucesión de los acontecimientos y la justificación del matrimonio son, *grosso modo,* las mismas que en la narración que Vyāsa hace a Drupada en el primer canto del Mahābhārata. ¡Pero cuánto más satisfactorias! Śiva no aparece; sólo hay un Indra; los pecados sucesivos que comete se cuentan entre los más documentados en la tradición védica; la repartición de estos pecados en las tres zonas funcionales, cuya antigüedad está garantizada por su paralelo con el escandinavo Starcatero y con el del griego Heracles,[14] justifica

plenamente que sean los dioses de estas funciones los que intervengan en el último acto del drama; al final la crisis de superpoblación ha sido provocada y regulada de forma coherente y de acuerdo con todo lo que, en el Mahābhārata, no está en la narración de Vyāsa. Es, pues, probable que el MārkaṇḍeyaPurāṇa dé aquí una versión antigua que se ajusta fácilmente por su último dístico muy corto a la narración de los nacimientos en el primer texto del Mahābhārata.

De esta forma el trabajo de trasposición se nos presenta claramente en su complejidad: entre el original teológico y la adaptación novelesca, una construcción mitológica hace en cierta manera de enlace entre el cielo y la tierra; y cada uno de estos planos exige, en cuanto a la unidad, ya sea de la diosa, ya sea de la esposa, su propia causalidad: acerca del primero la diosa asegura la síntesis de las funciones frente al análisis de los personajes masculinos; acerca del segundo, la diosa esposa, única, se encarna para reunirse con su marido único en el fondo, pero aparentemente compartido; acerca del tercero, la providencial e involuntaria frase de la suegra condena a la nuera a ser la mujer de todos sus hijos.

Explicación novelesca

La imaginación, si no de los primeros autores, al menos de sus epígonos, ha añadido a esta armoniosa y completa construcción variantes o al menos complicaciones en el nivel intermedio y, como de costumbre, encontramos una introducida en el poema inmediatamente después de aquella —la última— a la que repite sin ninguna utilidad. Vyāsa no se contenta con la explicación dada por la historia de los "cinco Indra"; después de haber convencido a los padres de Draupadī por la visión que les ha dado de la divinidad esencial y única de sus cinco yernos o cuñados, empieza, de forma abrupta, otra narración por completo distinta que ciertamente se puede comprender, aunque no sin artificio, como una etapa suplementaria entre la diosa y Draupadī (I, *197,* 7319-7328):[15]

Un rey tenía una hija atractiva y perfecta en todos los aspectos, pero que no encontraba esposo. La muchacha se entregó a severas austeridades con el fin de complacer a Śiva, que también distribuye sus dones entre los penitentes. El dios se le apareció y le dijo que le podía hacer su súplica. Ella respondió: "Deseo un esposo dotado de todas las cualidades", pero tuvo la desgracia, para hacerse entender mejor, de repetir dos veces y otras dos más su súplica. "Está bien —dijo entonces el dios—, tendrás cinco maridos." La joven se alarma y

precisa que ella sólo quiere un marido perfecto. El dios es inflexible: ella ha dicho cinco veces que quería un marido, pues tendrá cinco maridos; lo único que puede hacer es retrasar tan copiosa fortuna: no se verá tan abundantemente provista hasta otra vida… Y Vyāsa se vuelve amablemente hacia Drupada: precisamente su hija es la reencarnación de aquella muchacha.

Vemos que el motivo de este pequeño drama, también śivaíta, es del mismo tipo que el que ha hecho pronunciar a Kuntī una palabra no menos irreflexiva. El uso popular de la epopeya ha hecho a continuación variaciones sobre este tema. He aquí, por ejemplo, lo que se lee en el Mahābhārata de Polier (I, pp. 587-588), donde se halla, por otra parte, la única justificación que "Bayas el Muni", es decir, Vyāsa, da a Drupada del poco corriente matrimonio de su hija:

> El Muni, habiendo oído atentamente los escrúpulos que este acuerdo [el matrimonio poliándrico] causaba al soberano de Tanaisser, le respondió que no debía inquietarse en absoluto, y que la cosa era muy simple, puesto que era la consecuencia de una maldición que la princesa se había ganado burlándose de una vaca a la que había visto acompañada de cinco toros; "pero —añadió el Muni—, como a pesar de la burlonería de Draupadī, ha sido siempre muy devota de Bhavani [diosa principal y al mismo tiempo mujer de Śiva], y esta Deiotani [divinidad] le había ordenado pedir un don, vuestra hija ha pedido por esposo al mejor y más justo de los hombres, al más hábil y fuerte arquero, al mortal más conocedor del pasado, el presente y el futuro y al más hermoso de los humanos. Estaréis de acuerdo, dijo el Muni, en que todas estas cualidades no pueden encontrarse reunidas en un solo mortal, pero como los cinco Pandos las tienen todas, era necesario, para que se cumpliese la promesa de Bhavani, que Draupadī se casara con los cinco hermanos. De esta forma veis, Señor, lo que ha sucedido a causa de los hados". Esta explicación tranquilizó al rajá y no se preocupó más que de las ceremonias de aquel singular matrimonio, y Bayas decidió que sólo se haría entre Arjoon y Draupadī,[16] pero que la princesa habitaría alternativamente durante setenta y tres días con cada uno de los hermanos. Tras haber sido determinados todos los pormenores entre las partes contractuales, Draupud se ocupó de sus yernos, a los cuales les dio unos Jaghuir, o feudos, con tropas a sus órdenes y tales riquezas que muy pronto se supo en toda la comarca que dominaban, que aquellos cinco ilustres extranjeros eran los mismos Pandos.

Draupadī, Śrī, Agni

Para atenernos a las dos versiones principales (la del Mahābhārata, I, *197,* 7275-7318, y la del MārkaṇḍeyaPurāṇa) que hacen de Draupadī, tal como impone la simetría, una diosa encarnada, la diosa escogida requiere un examen. Sobre este punto, el MārkaṇḍeyaPurāṇa es más lógico, más satisfactorio: la mujer destinada a los cinco héroes, que son en último término los cinco quintos de Indra, no es otra que la propia esposa divina de Indra, que se obstina, en suma, por acompañar a su marido a la prueba, como han hecho en el mundo humano la Damayantī de Nala y tantas otras virtuosas heroínas. El Mahābhārata le da a este papel otra divinidad, Śrī,[17] o Lakṣmī, realmente más prestigiosa, pero dada por esposa no a Indra sino a Viṣṇu. Hay ahí una discordancia que una mentalidad occidental convertiría fácilmente en algo vodevilesco, ya que Viṣṇu está encarnado realmente en otro héroe del poema, Kṛṣṇa, y que los encuentros de Kṛṣṇa, de Draupadī y de sus cinco maridos son muy frecuentes.

La elección de Śrī, que es la representación más general de la "prosperidad", no se adapta mal a la situación: además de que es, en las epopeyas y en los Purāṇa, una de las diosas más importantes, antiguas especulaciones analizan según las tres funciones el concepto que ella personifica: por ejemplo, durante el sacrificio del caballo, tres de las reinas, en orden descendiente de dignidad, hacen de forma sucesiva tres unciones sobre las partes del cuerpo de la víctima aún en vida, y aseguran sucesivamente de esta forma al rey más o menos las mismas cosas que Indra había perdido por sus diversos pecados: *tejas,* "fuerza espiritual" y también "majestad"; *indriya,* "fuerza física", y, más importante socialmente que la "belleza", en la tercera función, *paśu,* es decir, "el ganado", principal riqueza de los pueblos pastores. El comentario del ŚatapathaBrāmaṇa lo explica muy bien (XIII, 2, 6, 3 y 7):[18]

> ¿Por qué? Para dar al sacrificante la prosperidad *(śrī);* en efecto, las mujeres son una imagen y una forma de prosperidad…
>
> Es también para que ni la fuerza espiritual *(tejas)* ni la fuerza física *(indriya),* ni el ganado *(paśu),* ni la prosperidad se alejen del sacrificante. Puesto que, en verdad, el *tejas,* el *indriya,* el *paśu,* la *śrī* se alejan de aquel que, sin observar las prescripciones rituales, ofrece el sacrificio del caballo.

Śrī, a quien se la llama en otras partes "la cima del poder real" *(Śat.Br.,* XIII 2, 9, 7), aparece pues aquí a la vez como el coronamiento y la síntesis de las ventajas, correspondiendo distributivamente a las tres funciones.[19]

Otro rasgo debe ser subrayado: el cauce, si puede llamarse así, por el cual la diosa, futura esposa colectiva de los Pāṇḍava, toma forma humana: no nace de una madre, sino que surge en el curso de una ceremonia sobre el ara sacrificial, exactamente sobre la vedi, o sitial de los dioses, teniendo por padre, como precisa el MārkaṇḍeyaPurāṇa, a Agni, encarnado a su vez en el propio hermano de Draupadī, Dhṛṣṭadyumṇa,[20] el cual nace, al mismo tiempo que su hermana, del fuego del sacrificio, y será el jefe supremo del ejército de los Pāṇḍava a lo largo de toda la batalla. Ahora bien, entre los dioses individuales masculinos, Agni es el más evidentemente trifuncional, el único que lo es de forma constante. Para ilustrar este teologema bastará recordar dos ejemplos característicos, uno del ṚgVeda, en el que Agni se presenta, en el orden jerárquico de las funciones, como poderoso y activo a los tres niveles, y el otro del Veda mágico, del AtharvaVeda, en el que Agni va asociado sucesivamente a los dioses canónicos de los tres niveles:

ṚV., VIII, 71, 12:[21] Agni con miras al sacrificio divino *(devayajyáyā),* mientras se celebra la ceremonia, Agni primero en las oraciones *(dhīṣú),* Agni en el combate *(árvati);* Agni para la prosperidad de los campos *(ksaítrāya sâdhase).*

AV., XIX, 16, 2: ¡Que desde el cielo, los Āditya [es decir, Mitra-Varuṇa con sus asociados, los soberanos menores] me protejan y que desde la tierra me protejan los Agni! ¡Que Indra y Agni me protejan los dos por delante! ¡Que los dos Aśvin, a mi alrededor, me den refugio y que al través me proteja Agni Jātavadas! ¡Que los (dioses) que crean los seres me cubran por todos lados!

Por otra parte, en el mismo sitio del sacrificio, donde han nacido Dhṛṣṭadyumna y Draupadī, los tres fuegos fundamentales —el fuego del amo de la casa, el fuego de defensa, el fuego de las ofrendas— han sido durante todo el tiempo puestos en relación por los doctores indios con las tres funciones, o al menos con los tres varṇa. Agni era, pues, el *genitor* requerido para una heroína encargado de traducir, junto a los Pāṇḍava el teologema de la diosa única trivalente. Los hombres que habían tomado a su cargo la trasposición épica de la mitología no se equivocaron.

Draupadī y Arjuna

Aún haremos una observación sobre Draupadī. Esposa irreprochable de los cinco Pāṇḍava, completamente a su gusto en una situación sin precedentes, nos enteramos sin embargo al final del poema de que tenía preferencia por uno de sus maridos, por Arjuna. Precisamente es esta preferencia lo que, considerado como una falta, justifica —y así se lo indican— la caída y la muerte de la heroína en el camino del Paraíso.[22] Ciertamente, la elevada idea que siempre había tenido de su complejo deber no había permitido que se expresara esta debilidad de forma culpable,[23] y es una sorpresa para el lector tener conocimiento de ello de golpe. Hay incluso algo patético en esta debilidad tan bien ocultada durante tanto tiempo. Pero la comprendemos. En la intriga terrenal, Draupadī ha sido tratada como una cosa: después de la palabra de Kuntī, los hermanos han deliberado entre ellos, sin consultarla, y por lo tanto nunca, a lo largo de todo el poema, ni una escena, ni una palabra, ni una alusión nos hace conocer que ella hubiera preferido más que su extraño y difícil estatuto un matrimonio único con Arjuna. Pero la debilidad es cierta, puesto que a la hora de la verdad, en la cual Yudhiṣṭhira parece informado a menudo de los pensamientos más secretos de todos sus compañeros de viaje, produce un castigo tan grave como la muerte prematura, el veto divino a una entrada corporal y triunfante en el Paraíso. En la perspectiva donde nos sitúa la trasposición, es probable que esta preferencia tenga un profundo sentido.

Ciertamente, a nivel de la causalidad novelesca, se explica: sin la palabra fortuita de Kuntī hubiera sido sólo la mujer de Arjuna, el arquero que la había conquistado en el svayaṃvara. Por otra parte, incluso si es a los Gemelos, o a uno de ellos, a los que se aplica diferencialmente la nota de "hermosura", e incluso si Arjuna parecía haber tenido algún defecto en la cara, no deja de ser el más seductor de todos los hermanos, el héroe afortunado. Finalmente Draupadī no es la única en otorgarle su preferencia: Kṛṣṇa, que protege a todos los Pāṇḍava, le muestra su particular predilección, igual que Droṇa, el preceptor de los cinco, y en sentido inverso, en cuanto a la hostilidad, es también a Arjuna a quien Karṇa, el hermanastro de los cinco, odia más que a todos. Estas formas de preeminencia, esta particular intensidad que señala las relaciones de Arjuna con los más variados compañeros es, sin lugar a dudas, un vestigio de la importancia que tenía Indra en la religión védica y prevédica y de la abundancia y la solidez de sus relaciones mitológicas, atestiguadas por la lingüística. En efecto, las parejas en doble dual, de las que Arjuna constitu-

ye el primer término, son muy abundantes; mientras que Varuṇa sólo se encuentra en doble dual junto a Mitra y —precisamente— con Indra, y mientras que los Nāsatya no se asocian nunca en una palabra compuesta con otra divinidad que no sea —precisamente— Indra, el R̥gVeda contiene, además de este *Índrāvāruṇā* y este *Indranāsatya* (sólo en vocativo), unos compuestos en doble dual (o con el segundo elemento en plural) uniendo a Indra, en primer término, con Agni, con Vāyu, con Soma, con Br̥haspati (Brahmaṇaspati), con Viṣṇu, con Pūṣan y con los Marut. Desde el punto de vista que nos interesa, la predilección de Draupadī no deja de constituir un pequeño problema, puesto que se refiere a la réplica terrestre de Indra.

En efecto, las tres figuras divinas, una de ellas india, las otras dos iranias, que hemos citado más arriba a modo de ejemplos de la "diosa trivalente" unida a la serie de los dioses univalentes, presentan precisamente no una predilección, sino más bien una base de elección, e incluso su punto de partida, en la tercera función: tanto Sarasvatī como Arədvī Sūrā Anāhitā son en principio ríos personificados, y la primera está más frecuentemente asociada con los Aśvin: es la tierra nutricia lo que ha recibido Ārmaiti como posesión material. Nada más natural: la feminidad comporta en principio la fecundidad. Ahora bien, éste no es el caso de la trasposición del Mahābhārata: es de Arjuna de quien la mujer común de los Pāṇḍava se siente más cercana. ¿Por qué?

La fabulación, que más allá de sus diferentes afinidades funcionales relaciona a los cinco Pāṇḍava con porciones de Indra, proporciona al menos en el caso en que la diosa encarnada en Draupadī es "la mujer de Indra", la que el R̥gVeda llama Indrāṇī, una causalidad en el nivel de lo que yo llamaba más arriba el estado intermedio de la construcción: puesto que todos los hermanos son, en el fondo, fracciones de Indra, es natural que su mujer sea una forma de Indrāṇī y testimonie una afección particular al más Indra de estos Indra. Cuando la diosa encarnada en Draupadī es Śrī, entrevemos también una causalidad del mismo género: es el mismo Mahābhārata, o más bien Bhīṣma, a lo largo de la lección que prodiga en el canto XII antes de morir, quien explica cómo, un día, en el mundo de los dioses y sin relación con la leyenda de los Pāṇḍava, Śrī eligió a Indra (*229*, 8335-8427): un día que el sabio Nārada e Indra hacían sus abluciones en el Gaṅgā y dirigían himnos al Sol, vieron venir una cosa luminosa sobre el carro de Viṣṇu: era Śrī, en compañía de numerosas Apsaras de las cuales el texto, osadamente, señala los nombres. Ella dice al dios que junto con sus compañeras había vivido anteriormente en casa de los Asura, los demonios, que cultivaban entonces la verdad y la virtud, pero que después, viéndoles corrompidos, les había abandonado y deseaba habitar con

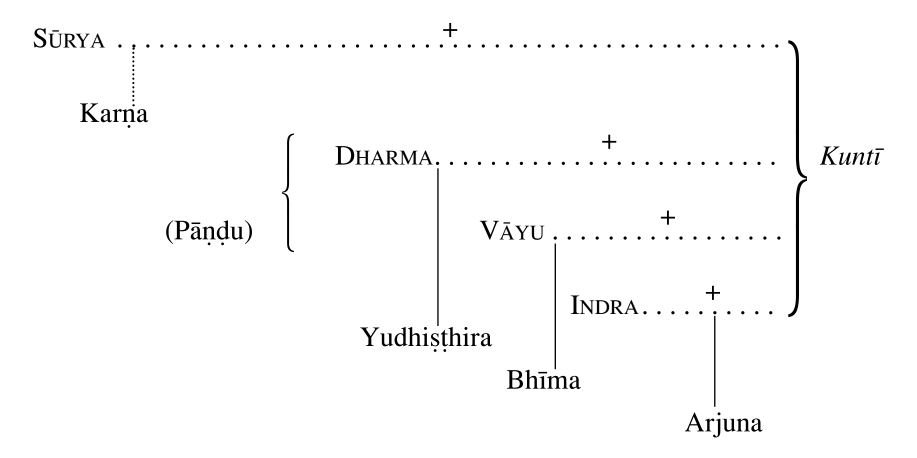
él, Indra. Indra acepta, los dioses se reúnen, Vāyu sopla suavemente, del cielo cae la ambrosía, el mismo Indra hace llover un agradable chaparrón…[24] Esta especie de *svayaṃvara* de Śrī deriva ciertamente de una antigua historia, consignada en varios Brāhmaṇa donde vemos no a Śrī, sino a Vāc, la Palabra, pasar de los Asura al campo de los dioses, aunque no sea precisamente al mismo Indra; pero los autores del Mahābhārata no han inventado sin duda esta variante, este *śrīvāsavasaṃvāda.* Por consiguiente, aun siendo la mujer de Viṣṇu, como se ha recordado más arriba, puede habérseles ocurrido la figura de Śrī para realizar el papel de mujer terrenal esposa de las fracciones encarnadas de Indra y al mismo tiempo particularmente ligada a la más representativa, a Arjuna.

Pero estas especulaciones no resuelven todo el problema; subsiste un residuo que puede expresarse esquemática y abstractamente así: mientras la diosa trivalente indoirania parece haber tenido su asiento en la tercera función, la heroína que la representa en el resultado de la trasposición, y la diosa destinada a conformar su esencia en el nivel intermedio de esta operación, tienen una afinidad particular para la segunda función. A falta de información más allá de lo que nosotros hemos ya logrado, sería vano pretender contestar a esta pequeña dificultad. Nos limitaremos a recordar que, si Sarasvatī, Anāhitā, Ārmaiti están arraigadas en efecto en la tercera función, éste no es el caso de todas las figuras homólogas en otros pueblos indoeuropeos. Algunas, en principio, pertenecen a la segunda: así la Juno de Lanuvio, tan triple en su título como la Anāhitā avéstica: *Juno Seispes Mater Regina.* En la mentalidad de los romanos, de Cicerón, por ejemplo, cuando habla de ella, como sobre las monedas que la representan, es *en principio* guerrera: el Cotta del *De natura deorum* (I, 29, 82) recuerda a un interlocutor esta Seispes, *illam uestram Sospitam, quam tu nunquam ne in somnis quidem uides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis,* y en efecto la representan en las monedas andando, agresiva, sacando el pecho, o en un carro, al galope tendido, embrazando un escudo y esgrimiendo una lanza; y es necesario que este valor sea expresado diferencialmente por el primer término, todavía misterioso, del título triple, Seispes, ya que éste no puede relacionarse ni con Mater, ni con Regina.[25] La diosa que se ha convertido en la epónima y la protectora de Atenas y que en las Pequeñas Panateneas es objeto de tres cultos bajo los tres vocablos de *Hygieia,* de *Polias* y de *Nikè*, en virtud de su armamento y del papel que juega en tantas leyendas es muy probable que haya "salido" de la segunda función.[26] Entre los iranios aberrantes, cuya epopeya

estudiaremos más tarde, o los osetos del Cáucaso, descendientes de los escitas, encontramos también una heroína que dará pruebas sistemáticamente, en una narración, de su excelencia en los tres niveles funcionales, puesto que pertenece por nacimiento y se mueve en la narración por el orgullo de pertenecer a la segunda de las tres familias nartas, la de los Fuertes, por oposición a la de los Sabios y a la de los Ricos.[27] La unión de la trivalente única con los univalentes múltiples era, pues, más elástica que lo que se deduce del examen único de Sarasvatī, Anāhitā y Ārmaiti. Podían coexistir sistemas en los que, según las preocupaciones de los grupos sociales usuarios de los mitos y de los ritos, el grado de unión de la diosa a los dioses, y eventualmente el punto de inserción de la diosa en la lista de los dioses, estaban situados en niveles diferentes. Y si no es verosímil que los hombres de la clase sacerdotal no hayan estado en el principio de las composiciones épicas, no es por ello menos cierto que los destinatarios de estas composiciones —y como prueba baste la hipertrofia de las escenas de batallas— pertenecían a la clase guerrera, es decir, en los tiempos védicos y prevédicos, a los "hombres de Indra".

Pero puede ser también que esta dificultad no lo sea y que requiera solución. El trabajo de trasposición al que se entregaron los antiguos eruditos indios tenía forzosamente límites de los que nosotros encontraremos en seguida ejemplos más seguros. ¿Cómo y por qué, proyectada al plano de los héroes, la teología de la diosa múltiple se iba a conservar con todos sus detalles? Sólo importaba lo esencial, que ha sido muy hábilmente mantenido. En cuanto al resto, constituye motivo de satisfacción el ver cómo una imaginativa libertad en los detalles se ha conciliado con el cuidado de copiar los grandes rasgos. Simplemente, no es fácil precisar el límite a partir del cual la libertad ha sido llevada por encima de la fidelidad. Quizá la "función de base" ordinaria de la diosa trivalente, la tercera, no ha parecido lo suficientemente importante a los autores de la trasposición para que recargasen su acción épica con esta servidumbre suplementaria.

IV. EL PRIMOGÉNITO DESCONOCIDO



En torno a los Pāṇḍava

Después del doble descubrimiento de Wikander y de la explicación solidaria del grupo de los cinco hermanos y de su mujer común, figuras centrales del poema, por la estructura teológica de las divinidades de las que son hijos o encarnaciones, se imponía extender el mismo tipo de investigación a otros personajes, de modo tanto más natural por cuanto el Mahābhārata sugiere y exige esta interpretación: la larga introducción que, en el ĀdiParvan, precede a la historia del abuelo de Pāṇḍu, explica que los héroes de los dos campos son en realidad dioses y demonios encarnados y se dan unas interminables listas de correspondencias, verdaderos diccionarios "dioses-héroes", donde se encuentran en efecto, ahogados entre la masa, los Pāṇḍava y Draupadī. Seguramente —y es quizás esta impresión la que había impedido a los exegetas occidentales del último siglo tomar esta "llave" en serio— algunas de estas correspondencias son artificiales y secundarias: una vez puesto en marcha el mecanismo, las encarnaciones han aumentado hasta para los más insignificantes comparsas. Pero el caso de los Pāṇḍava y de Draupadī, sobre los cuales hemos podido verificar que la teología subyacente es muy arcaica, prevédica, y que los caracteres de los héroes están evidentemente condicionados por las funciones de los dioses de esta teología, basta para garantizar que, para los

principales personajes, la correspondencia es primaria, fundamental. ¿Qué debe entenderse por "principales personajes", fuera de los Pāṇḍava? Ciertamente, en principio, sus más cercanos parientes, quienes, también, tienen grandes papeles.

Entre estos parientes, llama de inmediato la atención su hermanastro desconocido, Karṇa, por diversas razones: su modo de encarnación es exactamente el mismo que el de los Pāṇḍava, su nacimiento es como una "repetición" anterior a los suyos; es muy importante y sostiene con los Pāṇḍava relaciones hostiles expresadas en muy numerosos episodios; finalmente su padre divino, el Sol, Sūrya, es tan evidentemente su prototipo que incluso un historicista tan eminente como E. Weshburn Hopkins ha vislumbrado, sobre este punto, el mecanismo de la trasposición que había ignorado en cualquier otra parte.[1]

En efecto, en el caso de los Pāṇḍava y de Draupadī (al menos en lo que hemos examinado de ellos hasta el presente) es solamente una estructura teológica, un grupo de funciones y de definiciones lo que hemos visto traspuesto a un cuadro humano de relaciones sociales y de tipos psicológicos; en el caso de Karṇa, en cambio, si el dios padre, Sūrya, ha transmitido al héroe hijo los principales rasgos de su carácter y el modelo de su situación con respecto a su gran enemigo, Arjuna, ha hecho más: le ha transmitido lo esencial de su mitología, de sus aventuras. ¿Quién es Karṇa? El primer hijo, un hijo inconfesado de Kuntī.

Las dos madres de Karṇa, hijo del Sol

Acordémonos de cómo, en el momento más angustioso de su marido Pāṇḍu, condenado a la impotencia e imposibilitado de dar una descendencia a sus antepasados, su sacrificada mujer, Kuntī, le reveló un secreto que había guardado hasta entonces. En su primera juventud, habiendo sabido honrar en la casa donde era educada al huésped más difícil de todos, el brahmán Durvāsas, encarnación de Śiva, había recibido en recompensa una o varias fórmulas mágicas con las cuales podía obligar a cualquier dios a presentarse ante ella y a "supeditarse a su poder". En posesión de esta maravilla hizo lo que aún harían, creo, muchas jovencitas de nuestras latitudes: quiso probarla inmediatamente, e invocó al Sol. La historia sólo se explica cuatro veces en el poema; dos veces, muy brevemente (I, *66,* 2774-2776; XV, *30,* 818-835), una vez, más extensamente (I, *111,* 4382-4405) y, una vez, con gran detalle (III, *302-309,* 16998-17220). He aquí el resumen de esta última versión:

Con prudencia se había negado a pedir a Durvāsas una recompensa, pero él le impuso aquélla antes de desaparecer (17061-17068). Y la curiosidad la embargó, apurada como estaba por su "manojo de fórmulas" (17070). Cuando llegó la época de sus reglas, fue a pasar la noche en la terraza de su palacio. Allí presenció, cautivada, la elevación del disco solar con todo su esplendor, en el momento en que se le dirigen oraciones. La niña contempló al dios y, por un milagro, le vio no en su forma de astro, sino en su forma de dios, Sūrya, con sus dos atributos, una coraza y unos pendientes resplandecientes. Era admirablemente hermoso: amarillo como la miel, con grandes brazos y un cuello en forma de caracol, tocado con una tiara y cargado de brazaletes.

Sin poder resistirlo lo llama con una fórmula. En seguida el dios se desdobla, una mitad del mismo se le acerca y con una voz encantadora se pone a las órdenes de su joven ama: "¿Qué quieres tú de mí? Estoy preparado para satisfacerte". Un poco asustada, la niña sólo quiere que se vaya como ha venido. Es imposible, responde el dios, descubriendo bruscamente sus intenciones; no puede retirarse sin haber disfrutado de ella; si ella no lo consiente, lanzará una maldición contra ella, contra su padre, contra el hombre que le ha dado la fórmula de invocación… Ella suplica, asegura que ha actuado como una criatura, que tiene padres, únicos dueños de su cuerpo. El dios seductor no cede, y le asegura que esto no será un pecado, que el hijo glorioso que pondrá al mundo será muy parecido a él, y que, por otra parte, le devolverá su virginidad.

La pequeña ya tiene menos miedo. Tener un hijo del Sol, ¡qué destino tan feliz! En un último regateo pide al dios que le asegure que el niño tendrá, como él, coraza y pendientes, y se le entrega…

Únicamente su nodriza está enterada del embarazo. Al cumplir el tiempo, pone al mundo un hijo muy parecido a su padre: espaldas de toro, mirada de león, pendientes de oro resplandeciente cuelgan de sus orejas, una coraza no menos resplandeciente, "congénita", ciñe su pecho… Con lágrimas en los ojos, Kuntī, recuperada la virginidad, pone al bebé en una blanda canasta bien cerrada y con viva ternura maternal y ante la necesidad de ocultar su falta, lo lleva en plena noche hasta un río. Allí lo confía al agua y a los dioses y primeramente al Sol su padre; asegura que no lo perderá nunca de vista: por lejos que esté, la maravillosa coraza le revelará su presencia y su identidad, y dice entre lamentos (17142-17146):

> ¡Feliz la mujer que te adoptará como hijo y de cuyo seno te complacerá beber, mi querido hijo, nacido de un dios *(dhanyā sā pramadā yā tvāṃ putratvaṃ*

kalpayiṣyati/yasyāṃs tvaṃ tṛṣitaḥ putra stanaṃ pāsyasi devaja)! ¡Qué sueño ha tenido *(ko nu svapnas tayā dṛṣṭo)* la que te ha de adoptar como hijo, niño de hermosa frente, de hermosos cabellos, cubierto del resplandor del sol, revestido de la coraza celeste y adornado de celestes pendientes, con tus grandes ojos de loto rasgados, llameantes como pétalos dorados! ¡Felices las mujeres que verán tus primeros correteos por la tierra, a las cuales balbucearás sucio de polvo, oh hijo mío *(dhanyā drakṣyanti putra tvāṃ bhūmau samsarpamāṇakam/ avyaktakalavākyāni vadantaṃ reṇuguṇṭhitam)*! ¡Felices aquellas que te verán, hijo mío, entrar en la juventud como un león de espesa melena nacido en los bosques del monte Himavat *(dhanyā drakṣyanti putra tvāṃ punar yauvanagocaraṃ/ himavadvanasambhūtaṃ siṃhaṃ keśariṇam yathā)*!

La cesta desciende por el curso del río, mientras que, antes del alba, la dolorida princesa y su nodriza vuelven a palacio. De río en río, la cesta llega al Gaṅgā. Ahora bien, había en aquel tiempo en Hastinapura un hombre llamado Adhiratha, amigo y cochero de Dhṛtarāṣṭra, el tío ciego de los Pāṇḍava, Su mujer, llamada Rādhā, era tan virtuosa como bella, pero a pesar de sus grandes penitencias no había podido obtener la gracia de ser madre. Pasando cerca del Gaṅgā, vio la cesta cerrada y envió a una sirvienta a cogerla. La llevó a su marido, que la hizo abrir, y apareció el niño, "igual al joven sol" con su cara resplandeciente, sus pendientes, su coraza. El cochero estrechó sobre su pecho aquel don de los dioses y lo entregó solemnemente a su mujer. Ella lo recibió como hijo según las costumbres y, oh maravilla, apareció leche en su seno para alimentarlo. A continuación, dice el texto, tuvo otros hijos, más normalmente. Al mismo tiempo, Kuntī fue informada con rapidez por sus espías del lugar —ella no sabía que era la misma ciudad donde iba a conducirla y hacerla vivir su futuro marido— donde crecía junto a otra madre el hijo que debía a su infantil exigencia la coraza y los resplandecientes pendientes…

Las dos madres del Sol

Los poetas han traspuesto en esta patética narración el tema mítico, atestiguado en el ṚgVeda, según el cual el Sol tiene dos madres sucesivas que además, en los himnos, son hermanas: la Noche y la Aurora. Algunas veces, en el ṚgVeda, parece que deba entenderse, monstruosamente, que el Sol tiene dos madres fisiológicas y que sufre un doble alumbramiento; otros pasajes, más razonables, nos muestran a la Aurora recogiendo al niño de su hermana la

Noche, lamiéndolo y conduciéndolo a la madurez del día. En trabajos anteriores, que aquí solamente cito,[2] se señala que este extraño mito, además de encontrarse en la India, se encuentra también en Roma, no explicado como mito, sino como huella en un ritual que ha subsistido junto a tantas otras cosas después de que los romanos perdieran su mitología tradicional: el día de la fiesta de la diosa Aurora, las damas romanas iban al templo de la diosa y ponían bajo su advocación, llevándoles en sus brazos y honrándoles así, no a sus propios hijos, sino cada una de ellas a los de su hermana. Esta prescripción, que jamás había tenido una explicación satisfactoria, se ha aclarado rápidamente por referencia al mito védico: como sus primos de la India, los descendientes de los indoeuropeos que se establecieron al borde del Tíber habían tenido antaño una mitología de la noche, del sol y de la aurora, haciendo del Sol el fruto de la Noche a cargo de la Aurora su tía. Celebrado el 11 de junio, algunos días antes de que el tiempo cotidiano de luz inicie la mengua que debe conducirlo a la crisis de los días cortos, *angusti dies,* del solsticio de invierno, reino de Angerona, el ritual de Mater Matuta había tenido ciertamente en un principio como intención ayudar a la Aurora en su oficio cotidiano de tía y de tutora. Este fosilizado ritual romano devuelve hoy sus servicios al mito hindú: el mito revela el sentido del ritual, ya olvidado por los contemporáneos de Ovidio, y el ritual garantiza la autenticidad, la antigüedad y la importancia del mito, que ciertos hinduistas de nuestro tiempo pretenden reducir a la diluida condición de metáfora.

Tal es el mito solar que los autores del Mahābhārata han utilizado para el nacimiento y la infancia de Karṇa, el héroe solar. No han dejado perder más que un solo detalle, por más que pueda parecernos importante en la representación: las dos madres sucesivas de Karṇa no son hermanas, sino por completo extrañas la una para la otra, y no es por solidaridad familiar por lo que Rādhā recoge al hijo de Kuntī: simplemente, como es frecuente en los cuentos, porque quería y no podía tener un hijo. De nuevo volvemos a encontrar aquí, como en la predilección que Draupadī demuestra por Arjuna, el delicado problema de los límites de la trasposición: ¿por qué, a partir de un cierto punto, los antiguos autores, abandonando el mito, se han dedicado a novelar libremente? A decir verdad no se trata de discutir, sino de constatar: con seguridad el trabajo de la trasposición no podía llevarse a cabo servilmente en todos los detalles y no tenemos más que hacer notar que tal o cual rasgo ha sido considerado como despreciable.

Entiéndase bien que una vez establecido el tema novelesco a partir del tema mítico, aquél ha vivido su propia vida, y ha recibido de poetas, psicólogos y excelentes dramaturgos a un tiempo amplificaciones que no tenía, que no se

acoplaban a él. La situación de Kuntī, madre frustrada, madre sentimentalmente fiel al hijo que parece haber abandonado del todo y que no puede tratar como a un hijo, habiéndolo tenido en su regazo, estaba cargada de posibilidades dramáticas. Los poetas desdeñaron un argumento tan emotivo, toda vez que un segundo "mito solar", transpuesto al lenguaje épico, hacía la situación más patética aún.

Karṇa y el dios Sol

En el tiempo en que la primera generación de la "mitología comparada" buscaba y descubría por todos lados expresiones simbólicas del sol, cuando no del rayo, ciertas cabezas más frías se admiraban de que el R̥gVeda presentase al más incontestablemente solar de los dioses, el dios Sol, como subordinado a otros deva; y también que le atribuyeran tan pocas aventuras.[3] De hecho, a través de todas sus alabanzas, los himnos nos dicen muy pocas cosas acerca de Sūrya; excepto su nacimiento, no conocen de él más que un mito, que incluso no es posible reconstituir, a pesar de la gran cantidad de tentativas, a partir de expresiones demasiado elípticas: en cierta circunstancia, en general para ayudar a lo largo de una batalla a su protegido el héroe Kutsa, se dice que Indra ha triunfado en una notable acción contra una de las ruedas del carro del Sol: o se la "roba" a Sūrya, *muṣāyá sū́ryaṃ kave cakrám* (I, 175, 4), *cakráṃ… muṣāyá indra sū́ryam* (IV, 30, 4; *cf.* VI, 31, 3); o ha "arrancado hacia adelante" a una de sus dos ruedas, dando a la otra libre curso (?), todo esto para favorecer a Kutsa, *prā́nyác cakrám avr̥haḥ sū́ryasya kútsāyānyád várivo yā́tave 'kaḥ* (V, 29, 10); o la ha "apretado hacia el fondo" ("¿hundido?", "¿apretado?"), *ní khidat sū́ryasyéndraś cakrám* (IV, 28, 2). Estas alusiones a un mito que debía ser más complejo y más coherente son suficientes para garantizar: 1°, que Sūrya e Indra eran considerados, en la única circunstancia en que se encuentran, como adversarios, de acuerdo por otra parte con sus naturalezas, como el Sol radiante que se siente mal entre los nubarrones, y el fulgurante Indra moviéndose en las tinieblas de la tempestad; 2°, que en este mito de hostilidad, Indra obtenía un cierto éxito agarrándose a una de las ruedas del carro del Sol.[4]

Los responsables del Mahābhārata sabían esto y lo sabían mejor que nosotros. Consideremos en principio los dos primeros puntos: ¿está Sūrya entre los dioses en posición subordinada?; incluso Karṇa, desde el momento en que ha sido recogido por su segunda madre, es considerado como el "hijo del cochero" y tratado como tal, mientras que sus hermanastros, los Pāṇḍava, tienen todo el boato de jóvenes príncipes. ¿Son Sūrya e Indra enemigos? Igualmente ene-

migos son por una parte Karṇa, por otra parte los Pāṇḍava y, entre éstos, en particular Arjuna, a quien Karṇa ha jurado matar. Este odio impuesto desde arriba por el mito de Sūrya (causalidad ideológica) se justifica en una escena del primer libro directamente, siguiendo un procedimiento que el estudio de los cinco hermanos y de su mujer nos ha hecho familiar, por una "causa novelesca". Es al final de la educación de los jóvenes príncipes, los hijos de Pāṇḍu y los de Dhṛtarāṣṭra (I, *134,* 5313-5541). Su preceptor Droṇa, creyéndolos ya preparados, ha organizado una fiesta en el curso de la cual hacen una demostración en público de su habilidad en el manejo de todo tipo de armas, a pie, a caballo, en carro. El éxito es enorme y al principio todo se desarrolla felizmente: sin adversarios, los príncipes han triunfado en todas las pruebas; después, Bhīma y Duryodhana se enfrentan con la maza en un duelo regular, al cual Aśvatthāman, hijo de Droṇa, pone fin sin dificultad; llegado su turno, Arjuna desciende a la arena y hace una demostración deslumbrante de tiro de arco... De improviso entra un joven guerrero. Realiza con éxito los mismos ejercicios que Arjuna y pide que se le enfrente en un combate singular. A pesar de que lleva su famosa "coraza nativa" y los pendientes de Sūrya parece que nadie lo reconoce, excepto Duryodhana, su amigo incondicional y, naturalmente, Kuntī, su inconfesada madre. Kuntī se desmaya, la reaniman, se domina y no tiene más ojos que para su hijo, para sus dos hijos: el que ha concebido del Sol y el que ha concebido de Indra...

Cuando los dos jóvenes van a enfrentarse, por encima de ellos se manifiestan sus divinos padres mediante los elementos que gobiernan (5401-5403):

> Se cubrió entonces el cielo de nubes fulgurantes y estruendosas que precedían al arma de Indra y por las cuales, como sonrisas, pasaban hileras de garzas.
>
> Viendo el dios a los caballos bayos bajar su mirada con amor, el Sol siembra la destrucción entre las nubes que se habían acercado.
>
> De manera que se vio de un lado a Phālguna [= Arjuna] abrigado bajo la sombra de las nubes *(meghachāyopagūḍhaḥ),* por el otro a Karṇa envuelto por el destello del sol *(sūryātapaparikṣiptaḥ)*...

Pero el combate deportivo no tendrá lugar. Antes de dejarle frente a Arjuna, del que había enumerado sus títulos, el presidente de los juegos pide al desconocido que se presente, que diga de qué noble familia procede. Karṇa baja la cabeza, pero Duryodhana, inmediatamente, lo hace rey de Aṅga, una tierra que le pertenece: como rey, sea cual sea su origen, puede medirse con cualquier príncipe, con Arjuna... En este momento, sofocado, llega corriendo

Adhiratha, el cochero, padre adoptivo de Karṇa. Cumpliendo con su deber, Karṇa desciende de su nuevo trono y saluda a su padre. Bhīma se desternilla de risa: ¿aquel joven es, pues, el hijo del cochero? ¡Que desaparezca y no se imagine que Arjuna querrá rebajarse a combatir con él!… La asamblea se disuelve y de ahora en adelante Karṇa alimenta un odio sin límites contra Arjuna, que se ha negado a reconocer su valor; empujará constantemente a la guerra a su amigo Duryodhana, a quien no es nada necesario que le empujen y se opondrá a los consejos pacíficos de Bhīṣma y los preceptores y a las últimas proposiciones conciliadoras que traerá Kṛṣṇa.

Mientras tanto, Kuntī se aleja también de la arena donde sus hijos no han llegado a enfrentarse: está llena de una ternura inexpresable, feliz, orgullosa de haber visto a Karṇa subir en un trono… Pero se queda silenciosa. Con una palabra podría revelar su humillación, revelar su noble nacimiento, igualarlo a su adversario, pero no ha dicho esta palabra. En esta conducta se mantendrá hasta el final, a través del exilio, durante la batalla. En ningún momento descubrirá a los Pāṇḍava, con los cuales participa valientemente en todas las pruebas, que su mortal enemigo es su hermano mayor y que la piedad los obliga a inclinarse ante él.

El hijo y la madre

Los autores del Mahābhārata han sabido construir una escena de gran belleza que no desmerece en fuerza dramática e incluso humana al último canto de la *Ilíada* (V, *139-145,* 4729-4955). Si los Pāṇḍava ignoran el secreto del nacimiento de Karṇa, éste lo ha sospechado desde hace tiempo, y aún más: en aparición, en sueños, su padre el Sol se le ha presentado varias veces; además, la coraza y los pendientes que forman parte de su carne, ¿no son acaso una firma legible? Cuando la guerra se convierte en inevitable, esta sospecha deja de serlo, porque Kṛṣṇa, fracasado en su embajada, ha querido al menos apartar a Karṇa del combate. Justamente Karṇa, ofendido por la ironía de Bhīṣma que lo encuentra jactancioso, había decidido alejarse de la ciudad; los dos héroes partieron juntos y, mientras caminaban, Kṛṣṇa reveló a Karṇa su nacimiento y le dijo que los Pāṇḍava eran sus hermanos, y no sólo hermanos de madre, sino completamente hermanos suyos, puesto que "los hijos de una joven soltera son, según los libros, hijos del hombre que ha desposado después a la joven…" Tal como Sigfrido insensible a la llamada de Limousin, Karṇa permanece inquebrantable: el deber y el corazón, dice, lo atan a los que lo han educado y honrado, y él no los abandonará; pide a Kṛṣṇa que no rompa el

curso normal de los acontecimientos y que guarde en secreto su encuentro. Es entonces cuando interviene Kuntī.

Ésta sale al encuentro de Karṇa en el bosque solitario al que se ha retirado. Lo ve recitando sus oraciones bajo el ardor del sol. Se le acerca. El sol la abrasa literalmente y ella se refugia a la sombra del vestido de su hijo. Cuando éste ha acabado de rezar, se da cuenta de su presencia y le dice intencionadamente, habiéndola reconocido: "Yo soy Karṇa, el hijo de Rādhā y de Adhiratha. ¿Por qué motivo, noble mujer, has venido a mí? Dime qué esperas de mí…" De inmediato, Kuntī le revela, gritando, la verdad:

> ¡Tú eres hijo de Kuntī y no de Rādhā! ¡Y Adhiratha no es tu padrel ¡Tú no has nacido, Karṇa, en la clase de los cocheros! ¡Cree en mi palabra! ¡Soy yo quien, de joven, te he puesto en el mundo! ¡Yo soy quien te ha llevado primero en mi seno!… Hijo mío, tú has nacido en el palacio de Kuntirāja… El que te ha engendrado en mí es el dios Sūrya, el que ilumina el universo…

Tras el grito, el razonamiento: es contrario al orden, dice Kuntī a aquel hijo extraviado, que ahora que sabe la verdad y conoce a sus hermanos, siga apoyando el bando de los hijos de Dhṛtarāṣṭra. Que se una a sus hermanos, que se una a Arjuna: para una pareja semejante ninguna hazaña será imposible.

En aquel momento interviene otro personaje: Karṇa oye una voz que desciende del disco del sol y que le confirma la revelación, adhiriéndose a la súplica de Kuntī, ya que el sol sabe el destino que espera al héroe hijo suyo en la batalla. A pesar de que su padre y su madre se lo piden conjuntamente, Karṇa no cede:

> No puedo creer que obedecerte sea el más elevado de mis deberes —dice sustancialmente—. Madre, tú me abandonaste en cuanto nací, sin preocuparte de los peligros a los que me exponía. Si verdaderamente soy un kṣatriya es por tu culpa que he estado apartado de los ritos propios a los kṣatriya. Hasta ahora nunca te has preocupado de mí, como era tu deber, y si hoy te diriges a mí es por tu propio interés y, sin embargo, ya que Kṛṣṇa está al lado de Arjuna, ¿qué peligro corre? Si yo pasara al campo de los Pāṇḍava, ¿qué dirían los kṣatriya? ¡Después de todo lo que los hijos de Dhṛtarāṣṭra han hecho por mí! No, por buena que sea tu intención no puedo obedecerte. De todas maneras tu gestión no quedará sin efecto. Con la excepción de Arjuna, a tus restantes hijos, Yudhiṣṭhira, Bhīma y los Gemelos, aunque pueda matarlos en la batalla, no los mataré: entre los guerreros de Yudhiṣṭhira solamente combatiré contra Arjuna. Si mato a Arjuna, cumpliré

una gran hazaña; si me mata él, al menos quedaré cubierto de gloria. El número de tus hijos no disminuirá: conmigo y sin Arjuna o con Arjuna, habiendo muerto yo, serán siempre cinco!

Temblando de dolor, Kuntī —por primera vez desde la noche que lo abandonó— abraza a su inexorable hijo. "¡Que sea como tú dices. Los Kaurava serán exterminados: el destino es todopoderoso. Pero tú me has prometido respetar a cuatro de mis hijos. No olvides tu promesa cuando sean requeridas las armas!" Y he aquí sus últimas palabras: "¡Bendito seas! ¡Que el cielo te guarde!" Karṇa acepta la bendición y después cada uno se aleja en una dirección distinta.

Tal es el encuentro entre la madre y el hijo; tal es su única conversación, que confirma la ruptura: Karṇa no considera como su madre a la mujer que lo confió a las olas la noche de su nacimiento. Su madre es la otra mujer, cuyo amor fue desde el principio tan poderoso que la leche, siendo ella estéril, le subió al seno, y que ha hecho de él un hombre. Los narradores se han conformado con la elección de su héroe. Si examinamos las perífrasis patronímicas y metronímicas que sustituyen a menudo, siguiendo su costumbre, el nombre de Karṇa, se constata que sólo lo han llamado "hijo de Kuntī" nueve veces (Kaunteya 7, Kuntīsuta 1, Pārtha 1), en contra de las cientos de veces que así nombran a los Pāṇḍava, mientras que "hijo de Rādhā" le es aplicado 260 (Rādheya 256, Rādhāsuta 3, Rādhātmaja 1) e "hijo de Adhiratha" o "hijo de cochero", 485 veces.

Vemos cómo una situación mítica objetiva, sin resonancia afectiva (el Sol tiene dos madres, siendo la segunda, la Aurora, la principal o la más visible), después de haber sido traspuesta en el mundo de los hombres (el héroe hijo del dios Sol tiene dos madres, de las que la segunda, la adoptiva, es considerada por él como la verdadera), se ha llenado de la tensión psicológica propia de los hombres (amor, odio, locura, disgustos) y se ha desarrollado en un drama largo, discreto, para acabar en la "escena esperada", la explicación tan diferida entre el hijo y la primera de sus madres.

La muerte de Karṇa

El mito de la rueda del carro solar "hundida" (etc.) por Indra —el único mito de Sūrya, recordémoslo, al cual alude el R̥gVeda— no ha sido tampoco despreciado en la trasposición. Se encuentran esbozos de él a través de las peripecias de la gran batalla, en la que a menudo está Karṇa en el lugar honorífico. Por

ejemplo, en el séptimo canto, o canto de Droṇa (*189,* 8676-8681): Bhīma agarra a Duryodhana, Karṇa vuela en auxilio de su amigo y Bhīma dirige sus armas contra él, un arco en este caso; Karṇa esquiva las flechas riendo, replica a sus invectivas, rompe a flechazos el arco y abate al cochero de su adversario; entonces Bhīma agarra la maza y aplasta también el arco, al cochero y el estandarte de Karṇa y rompe una rueda de su carro:

> De pie en su carro con la rueda rota, igual que el rey de las montañas, Karṇa no tiembla *(bhagne cakre rathe tiṣṭhan nākampatac chailarāḍ iva).* Durante un tiempo, los caballos tiran del carro de una sola rueda de igual modo que los siete caballos tiran del carro de una rueda del Sol *(ekacakraṃ rathaṃ tasya tam ūhuḥ suciraṃ hayāḥ / ekacakram ivārkasya rathaṃ sapta hayā yathā)…*

Es la analogía solar la que aflora bajo el injurioso epíteto que Bhīma dirige frecuentemente a Karṇa, cuya propensión a la jactancia no puede soportar: él no está ni tiene en la batalla, dice, ni un supercarro, ni siquiera un carro entero, sino un "semicarro", pues éste es el sentido propio de las palabras *atiratha, ardharatha,* incluso si se traducen por "héroe excelente" o "semihéroe" (V, *167,* 5811; VI, *98,* 4445…). Pero es en la grandiosa escena de la muerte de Karṇa cuando el tema anunciado y apuntado se encuentra plena y magníficamente desarrollado.

Durante los primeros días de la batalla, siendo Bhīṣma y después Droṇa los jefes, Karṇa y Arjuna se buscan sin cesar, pero en cada ocasión son separados por los remolinos humanos. Al principio del canto octavo, Karṇa recibe el más grande honor y, al final de él, el golpe fatal. En efecto, designado jefe del ejército de Duryodhana después de la muerte de Droṇa, multiplica sus hazañas hasta el momento en que, finalmente, encuentra a Arjuna. Es uno de los más formidables combates de la epopeya, largo y bellísimo, pero tan patético que el más intolerante lector occidental no tendría nada que objetar en este caso respecto a la *amplitudo* oriental (VIII, *89-97,* 4525-5840). En esta última escena, el último detalle, que todo lo restante no hace más que preparar, bastaría para probar que la filiación divina de los dos héroes no es un juego literario sin consecuencias, sino que, al contrario, su hostilidad y su encuentro son la trasposición al mundo de los hombres del antagonismo y del conflicto concreto al que el ṚgVeda hace más de una alusión, entre el dios guerrero de la tormenta y el dios del sol, entre Indra y Sūrya. ¿Cómo obtiene Arjuna la victoria? Después de terribles peripecias, después de una serie de lluvias de flechas y de lanzar armas mágicas tan temibles como las últimas máquinas para matar

que la ciencia nos prepara, Arjuna hinca una flecha extraordinaria en el carro de su enemigo. En aquel momento, el genio del tiempo y de la muerte, Kāla, aparece bajo el aspecto de un brahmán y dice: “La tierra devora la rueda”, *bhūmis tu cakraṃ grasatīty avocat.* Entonces (*90,* 4710-4712):

> […] la tierra devoró la rueda izquierda *(vāmaṃ cakraṃ grasate medinī sma),* habiendo llegado la hora de su muerte.
>
> Por la maldición del eminente brahmán, el carro vaciló: entonces la rueda cayó en la tierra *(tataś cakram apatat tasya bhūmau),* turbando al hijo del cochero en pleno combate,
>
> igual que un inmenso monumento funerario, cubierto de flores, hundido en el suelo *(bhūmitale nimagnaḥ)* con su banco […]

Karṇa salta del carro, coge la rueda con las dos manos para arrancarla del suelo, pero es en vano. Se dirige a su adversario, recurre al sentido del honor y de la justicia: montado en un carro, ¿cómo osaría Arjuna golpearlo mientras él está en el suelo, en estado de inferioridad? Pero el otro le responde enumerando las maldades que ha cometido, adornando la repulsa con un cruel sonsonete: “¿Dónde estaba, pues, el *dharma,* dónde estaba la ley moral?…” (*90,* 4736-4762). De un último flechazo cargado de hechizos corta la cabeza del desgraciado (*90,* 4795-4799). El poeta insiste mucho sobre el carácter solar del vencido (*90,* 4800-4817):

> Cortada por la flecha añjalika, la cabeza cayó hacia delante, después el cuerpo se desplomó… Como el sol en medio de un cielo de otoño *(śarannabhomadhyagabhāskaropamam),*
>
> la cabeza cayó al suelo delante del ejército como, de la montaña de poniente, el rojizo sol *(divākaro 'stād iva raktamaṇḍalaḥ).*
>
> […] La cabeza cortada de Karṇa brillaba, como el globo del sol cuando se pone *(astaṃgataṃ bhāskarasyeva bimbam).*
>
> […] El sol de Karṇa fue conducido a su ocaso *(nīto 'staṃ karṇabhāskaraḥ)* por el poderoso Destino ejecutado por Arjuna…
>
> […] La cabeza de Karṇa cayó sobre la tierra como el astro de los mil rayos al declinar el día *(sahasraraśmir dinasaṃkṣaye yathā tathā 'patat karṇaśiro vasundharām)* […]

Este combate es el único en todo el inmenso poema en el que una rueda de carro tiene un papel tan importante y causa la derrota y la muerte del héroe

conductor del carro. En sí el incidente no es inverosímil: "averías" de este tipo debían producirse algunas veces con los carros en el campo de batalla. Pero tratándose de Karṇa y de Arjuna, del hijo del Sol luchando contra el hijo de Indra, es evidente que aquí sólo se trata de la trasposición terrena del viejo mito en que el mismo Indra triunfaba sobre el mismo Sol "arrancando", o "robando" o "aplastando" una de las ruedas de su carro. Recordaremos que en el R̥gVeda, Kutsa, el héroe beneficiario de esta intervención de Indra, y sólo él, es llamado varias veces Ārjuneyá, "hijo de Arjuna" (I, 112, 23; IV, 26, 1; VII, 19, 2; VIII, 1, 11; *cf. Śat.Br.,* II, 1, 2, 11).

Insistiremos aquí de nuevo, con peligro de fatigar al lector (¿pero acaso no es nuestro propósito penetrar en los "secretos de fabricación"?), que una causalidad novelesca ha recubierto la razón ideológica de esta extraña forma que se da a la muerte de Karṇa: si Karṇa perece así, al hundirse una rueda del carro en la tierra, es que el mito copiado, el conflicto de Sūrya y de Indra, contenía este episodio e incluso sólo contenía éste, y que, por consiguiente, se imponía a los traspositores. Pero inventaron una historia, un "pecado de Karṇa" seguido de una maldición, que justifica a nivel de la intriga épica el accidente del carro. De hecho, Karṇa ha sido víctima, una tras otra, no de una, sino de dos maldiciones que han tenido efecto, una y otra, en el momento decisivo del combate (XII, *2,* 46-74; *3,* 75-106). Siendo joven había ido, presentándose como un brahmán, a casa del gran Rāma, hijo de Jamadagni, Paraśurāma, para aprender de él el secreto de un arma terrible, el brahmāstra y, en efecto, lo había aprendido. Pero durante su estancia con el maestro, mató involuntariamente la vaca de un brahmán, que le lanzó una maldición por la que, en su futuro duelo con Arjuna, una rueda de su carro se hundiría en la tierra. Después, su maestro, habiendo descubierto que no era el brahmán que pretendía ser le impuso otra maldición: en la hora del peligro mortal, olvidaría la técnica del arma brahmāstra. Es por ello que en el campo de batalla de Kurukṣetra, Karṇa perdió por una parte la única ventaja técnica que podía darle la victoria, y por otra sucumbió de la inusitada manera que hemos visto. Los poetas del Mahābhārata no han demostrado aquí una brillante imaginación: la explicación de un hecho extraño por una maldición especial es tan fácil como banal.

La coraza de Karṇa

De esta forma, en la presentación de Karṇa, el poema no ha despreciado nada de lo que el R̥gVeda permite entrever de su padre Sūrya. Pero dice muchas

otras cosas de Karṇa, de tal modo que se produce un problema semejante al que ya hemos encontrado a propósito de la distinción entre los Gemelos: a través de estas particularidades suplementarias de Karṇa, ¿no serían particularidades del más antiguo Sūrya, ausentes en el ṚgVeda, que se encontrarían conservadas? Hay por lo menos una razón para pensarlo.

Karṇa, como hemos visto, nace con una coraza *(sahajaṃ kavacam, kavacaṃ svanisargajam)* y pendientes resplandecientes, que los debe a su padre. Pues éste, cuando respondió a la llamada de Kuntī, iba adornado de esta forma, y la muchacha, que tuvo la imprudencia de invocar al Sol naciente encontró aquellos adornos tan bonitos que fue ella misma quien reclamó para el hijo que iba a nacer aquella magnífica monstruosidad. Porque no se trata de adornos exteriores: forman parte del cuerpo del héroe tal como sucede con el dios. ¿Qué sentido tiene? Evidentemente explican el resplandor, los rayos cegadores de la masa solar, pero al mismo tiempo, sobre el héroe, la coraza conserva su función ordinaria: es una protección infalible, como el caparazón de la tortuga, como la armadura del cocodrilo, y ello es grave para sus adversarios, para Arjuna sobre todo: Indra, el padre de Arjuna, se inquieta por ello.

Por otra parte —y la conjunción de este carácter moral con el privilegio corporal de la coraza producirán el drama—, Karṇa es generoso en grado inaudito. No se pierde ninguna oración, da limosna y la clase de limosna que cada uno le pide; y también hace, ¡ay de él!, en discursos demasiado largos, apologías de esta virtud en la cual destaca. Bastará, pues, a Indra que se le presente en el momento oportuno, bajo apariencia tranquilizadora, y le pida en limosna su coraza y sus pendientes para que Karṇa, heroicamente, se despoje de ellos, abriendo en su cuerpo una inmensa llaga: con sus propias manos coge un cuchillo y corta su carne metálica. Dioses, demonios y hombres gritando horrorizados contemplan la vivisección, suenan tambores invisibles, caen flores del cielo, pero el "cirujano-paciente" continúa tranquilo, incluso sonriendo, y tiende a Indra los pendientes y la coraza chorreando sangre… A partir de este día la victoria de Arjuna se vuelve no sólo posible, sino cierta. A decir verdad, Karṇa pide en compensación y obtiene de Indra una lanza infalible, pero como es infalible por una sola vez no asegura su salvación.

Otras variantes, de las que no se puede adivinar el origen, local o popular, presentan de otra manera la materia y la forma de este sacrificio. Citaré aquí otra vez el Mahābhārata del coronel De Polier, que coloca el episodio al fin de la vida de Karṇa (II, pp. 112-114). Esta variante no ha recogido, en efecto, la escena de la rueda hundida ni del héroe decapitado: "Karen" ha recibido simplemente una herida mortal en el curso de su combate con "Arjoon" y,

caído en el suelo, espera su fin. Siguiendo la convención de los dos ejércitos —se baten a horas fijas, dos veces al día, por la mañana y por la tarde— llega el descanso del mediodía:

> Chrisnen [= Kṛṣṇa], queriendo dar una idea a Arjoon de las grandes virtudes de su adversario, lo conduce al campo de batalla, al lugar donde Karen está tendido. Ambos disfrazados de brahmanes, el hijo de Basdaio [= Vasudeva, padre de Kṛṣṇa], después de haber dado al herido la bendición acostumbrada, canta sus hazañas, su generosidad, considerándose feliz de haber llegado a ver a un hombre en el que la generosidad y la caridad son tan universalmente famosas. "Ay —le responde Karen—, llegáis en un momento en que, despojado de todo, no puedo hacer lo que desearía: mientras estaba inconsciente, me han quitado el carro, los vestidos, las armas, y estoy avergonzado de no poder recibiros como lo habría hecho en cualquier otro momento. Con todo —añadió—, me queda una plaquita de oro y dos pequeños diamantes que sujetan dos falsos dientes postizos. Si queréis contentaros con esta módica limosna, tomad una piedra para quitarme los dientes y sacad el oro." El falso brahmán, agradeciendo al moribundo su buena voluntad, le dice que, estando baldado, no podía ni moverse del lugar donde estaba, ni hacer la operación que Karen le proponía; de esta forma, si quería realmente hacerle una caridad, era necesario que se tomase la molestia de desenganchar él mismo la placa de oro que contenía los dos diamantes. Ante esta respuesta, el generoso mortal, a pesar de estar gravemente herido y a pesar de sus sufrimientos, no piensa más que en encontrar el medio de contentar al brahmán. Arrastrándose por el suelo, busca y encuentra una piedra con la cual se rompe los dientes, saca el oro, lo lleva al brahmán lamentándose de lo poco que le puede dar en su estado. Chrisnen le hace un signo a Arjoon para que avance; después, recobrando su propia figura, lanza una mirada satisfecho a Karen, alabando su caridad, de la que ha dado tan convincentes pruebas en este último trance; pero el moribundo, tan humilde como caritativo, sin atribuirse ningún mérito, agradece a la encarnación [= Kṛṣṇa, Viṣṇu encarnado] el insigne favor que le hace manifestándose a él en el momento de su muerte. Lleno de confianza en su gracia, espera que con ella escapará a las diferentes transfiguraciones y disfrutará de la felicidad de reunirse con la esencia divina. Su esperanza no queda decepcionada: Chrisnen le promete la remisión de sus faltas y le dice que después de abandonar su cuerpo, su alma irá directamente al Baikunt [= paraíso de Viṣṇu] sin pasar ni por el infierno ni por el paraíso. Al expiar Karen en aquel mismo momento, su alma vuela hacia el Baikunt.

La terrible ectomía torácica queda aquí reducida a una dolorosa operación de cirugía dental, donde la dualidad conservada de los objetos extraídos no impide que el impacto sea bastante menor. Esta variante tiene al menos la ventaja de señalar lo que ha debido ser, en un principio, la función simbólica del despojamiento, que sitúa en el momento de la muerte del héroe, en lugar de la rueda hundida y de la decapitación. Los valores de las dos parecen muy iguales: puesta en escena de un fenómeno natural en el que el sol se ofusca, ya sea en su puesta de sol, ya sea en sus conflictos con las nubes. En el Mahābhārata sánscrito, al sacar Indra al hijo del Sol su coraza de oro, hace, en el fondo, lo mismo que en el episodio citado más arriba, en el que, por encima del combate que se prepara entre su hijo Arjuna y el hijo del Sol, cubre de nubes al astro de luz. El Mahābhārata de Polier sustituye por este valor el otro, "el fin del sol", la muerte de Karṇa.

Tenemos ahora todos los elementos necesarios para nuestro problema: esta escena épica, ¿es también una pura invención, o bien la trasposición de un mito de Sūrya, o quizá más simplemente, una historia folclórica sobre Sūrya? No hay nada semejante en el R̥gVeda, el cual no concede al Sol coraza, atributos ni miembros de oro; podríamos pensar en Savitar, "el Impulsor", uno de cuyos dominios es el amanecer y que tiene brazos de oro que los Brāhmaṇa explicarán con un cuento; pero Savitar no es propiamente el sol y si ha perdido sus brazos de carne no pierde sus brazos de oro. Por otra parte, una semejante representación antropomórfica del resplandor del sol es fácil de imaginar en todos los tiempos y en todos los lugares; incluso la "generosidad" casi enfermiza de la que está afligido Karṇa corresponde a lo que todos los pueblos piensan del Sol del que depende la vida y el bienestar universal, y que incluso

> desprendía torrentes de luz
> sobre sus oscuros blasfemadores.

Así es, en efecto. Y, sin embargo, ni la mitología védica ni la griega, no menos ubérrima, conocen la coraza ni ningún vestido especial del Sol y si, en efecto, los himnos de los poetas y las especulaciones de los físicos celebran a porfía sus buenas acciones, no figura ni en los Veda ni en los Brāhmaṇa ni en Grecia, presentado diferencialmente como "el generoso".[5] No se trata, pues, de una representación ni de una calificación "que se impongan".

Por fortuna, al otro extremo del mundo indoiranio, entre los osetos, de los que pronto volveremos a hablar ampliamente, una "cota de mallas del Sol", el obsequio y el robo subsiguiente de esta vestidura forman la materia de una

narración védica. La convergencia de esta narración con el episodio del Mahābhārata, dada su rareza, por no decir simplemente la ausencia de un tema semejante en las sociedades vecinas, nos conduce a pensar que, al menos a nivel de folclor, es decir, de las creencias y de las narraciones populares, era muy antiguo entre los antepasados comunes de los osetos y de los indios.[6]

Los Nartos han obligado a un viejo, soltero empedernido, Uærxtænæg a casarse. Se casa con la hija del ilustre Xæmyc, ya muerto, y de esta unión nace el héroe Sybælc.

Sybælc nació de noche, pero al amanecer, el Sol miró por la ventana de la casa de Uærxtænæg, y sus rayos juguetearon y destellearon en los ojos del bebé, cuya cara se iluminó. Viéndolo, Uærxtænæg sonríe de alegría y, cuando su mujer le pregunta la causa, responde:

—Siempre me inquietaba por nuestro hijo, pero ahora veo que todo irá bien. Anoche nació una niña en casa del Sol y en seguida se enamoró de nuestro pequeño.

Sybælc se hizo mayor. Los chiquillos del pueblo del Sol bajaban del cielo para jugar con él. Una vez, lo llevaron con ellos hasta la casa del Sol, gritando alegremente: "¡Mirad a nuestro yerno!" Allí, Sybælc conoció a la hija del Sol, Adædzæ. El niño y la niña se hicieron mayores. El padre Sol dio su hija a Sybælc y vivieron como marido y mujer en su casa. Vivieron allí mucho tiempo, ¿quién puede decirlo? He aquí que un día, Sybælc se puso muy triste y la bella Adædzæ le preguntó:

—¿Qué es lo que te descontenta?

—No me quejo de la vida que llevo. Estoy bien aquí, pero pienso en mi padre y en mi madre y quiero volver a su casa.

—-Me parece bien. Más vale vivir pobremente en casa del marido que ricamente en la casa del padre. Si tú quieres trasladémonos a casa de tu padre.

Es así como Sybælc y la bella Adædzæ decidieron abandonar la casa del Sol. Y Adædzæ dijo a su padre:

—¿Qué le llevaré como regalo a mi suegro, el jefe de nuestra casa?

El padre Sol respondió a su hija:

—Llévale esta cota de mallas mía *(mænæ jyn acy zγær axæss).*

Y se la dio.

La cota de mallas era de tal forma que el cuello cantaba, que la espalda hacía el acompañamiento, las mangas marcaban el paso y los faldones bailaban *(zγær ta axæm zγær uydi, æmæ je 'fcæggotæj zargæ kodta, jæ niutæj qyrngæ, jæ dystæj æmdzæγd, jæ fædjitæj ta kafgæ).*

Tomando la cota de mallas, Sybælc y la hija del Sol descendieron a la casa del viejo Uærxtænæg y celebraron las nupcias. El viejo Uærxtænæg estuvo muy contento por el regalo de su nuera. Se la puso y fue a sentarse en la plaza del pueblo. La cota de mallas era maravillosa; venían en tropel a admirarla y se formaba un corro alrededor de Uærxtænæg.

He aquí que cierto día, de la cima del monte Walypp, los tres hijos de Soppar —un enemigo de los Nartos— vieron cómo en la plaza pública de los Nartos, Uærxtænæg se pavoneaba con su cota de mallas, y se pusieron celosos.

—¡Qué maravilloso vestido de malla tiene el viejo de Uærxtænæg! ¡Ataquémosle, saquémosela y, además, cortémosle dos tiras de piel de la espalda!

En aquel momento, Sybælc partió para una lejana expedición, y no estando él en la casa no había nadie para defender a Uærxtænæg. Los tres hijos de Soppar se precipitaron sobre el viejo, le quitaron su cota de mallas, le cortaron dos tiras de piel de su espalda y se volvieron a casa riendo *(Soppary ærtæ fyrty ærcydysty Uærxtænægmæ æmæ jyn je zγær bajstoj, je raγæj jyn dyuuæ gærzy rauaγtoj æmæ sfardæg sty sæxymæ),* y el desgraciado Uærxtænæg, doblado en dos, a duras penas pudo llegar hasta el umbral de su casa.

Poco tiempo después, Sybælc volvió de la expedición. Llegó por la noche, llamó a la puerta de la habitación de su mujer que le dijo:

—¡No te abriré hasta que me hayas dado tu palabra de Narto de cumplir lo que te pida!

—Te doy mi palabra de Narto —dice Sybælc—, pero ábreme de prisa, que me muero.

La hermosa Adædzæ se apresura a abrir la puerta, y Sybælc se precipita en la habitación cuando las heridas de su costado empiezan a desgarrarse…

Pero su mujer, que es algo bruja, lo recoge y lo cura en seguida. Luego le pregunta:

—Y ahora dime por qué me has pedido mi palabra de Narto cuando llamé a la puerta.

—Te diré por qué te he pedido tu palabra de Narto. Los tres hijos de Soppar han atacado a tu padre y se han reído de él. Le han robado su cota de mallas, le han cortado dos tiras de piel de la espalda y desde entonces que está en la cama retorcido de dolor. Quiero que vengues a tu padre…

Sybælc se levantó en seguida, preparó su arado, se fue a la tierra de Soppar y empezó a labrar…

Todo termina bien. Sybælc mata a los dos hijos de Soppar, que han acudido por separado para el ajuste de cuentas. Con la ayuda de su abuelo, Xæmyc, que ha regresado del país de los muertos para aquella ocasión, y que le ha dado un látigo de fieltro mágico, mata también al hermano mayor.

El hijo mayor de Soppar está en el suelo, medio muerto. Sybælc le interroga:

—Dime dónde está la cota de mallas de mi padre y las dos tiras de piel que le cortasteis de la espalda, y no te mataré.

—La cota de mallas de tu padre y las dos tiras de piel que le corté de su espalda están escondidas en la caverna de Soppar, que está allá abajo, a la entrada de la Hoz de las Tinieblas.

Después de haberse enterado de dónde estaba la cota de mallas y las tiras de piel, Sybælc mató al hijo mayor de Soppar. Después se fue a la caverna de Soppar, cerca de la entrada de la Hoz de las Tinieblas. Recogió la cota de mallas de su padre y las tiras de piel que le habían cortado de la espalda.

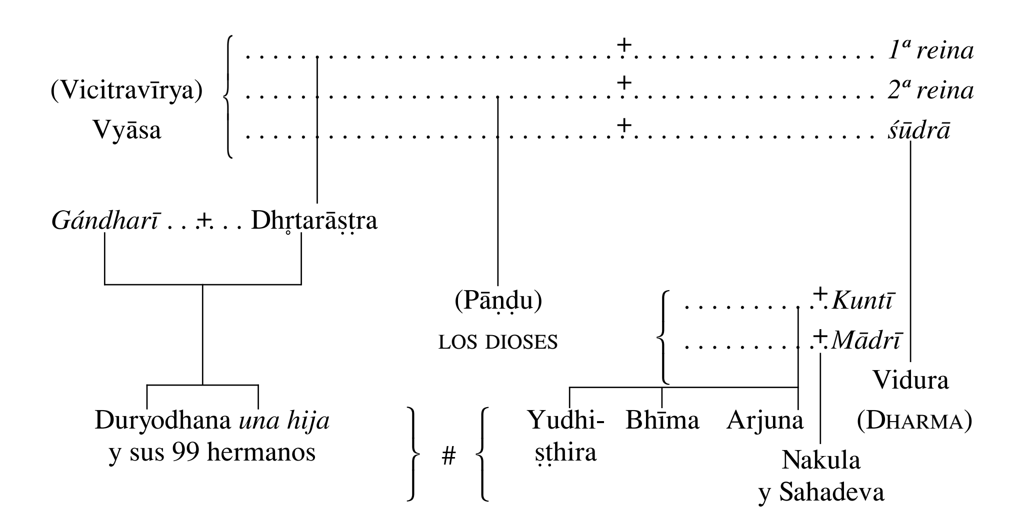
Una vez en su casa,

colocó sobre la espalda de su padre las tiras de piel que le habían cortado *(jæ fydy raγæj jyn cy dyuuæ gærzy rauaγtoj, uydon æræværdta jæ fyfy fæsontyl)* y las golpeó con el látigo de fieltro *(nymætyn exsæj sæ raqurdta):* las dos tiras volvieron a pegarse tal como estaban antes. Después devolvió al anciano su maravillosa cota de mallas *(radta jyn jæ dissaǯy zγær dær)…*

El relato es diferente, pero la escena es muy parecida a la que opone Karṇa a Indra. Es, pues, probable que este fragmento de la gesta del héroe indio, que no puede garantizárnoslo ninguna alusión védica, repose no obstante sobre un antiguo dato de la mitología menor.

Al trasluz de otros caracteres épicos nos es lícito sospechar un original mítico no documentado directamente. En particular el parentesco tan preciso que existe entre Karṇa y los Pāṇḍava sugiere que, en la mitología prevédica, el dios Sol sostenía unas relaciones ideológicamente homólogas con los dioses funcionales de la lista canónica: no como hermanastro mayor, desconocido y hostil, sino como perteneciente al mismo grupo, a su cabeza, con algo que rompería la solidaridad. Pero dejémonos de imaginaciones.

V. EL PADRE Y LOS TÍOS



HÉROES SIN PADRE DIVINO,
DIOSES SOBERANOS AUSENTES

Los ejemplos que acaban de ser analizados y que hacen referencia a todos los personajes centrales del poema, nos obligan a tomar en serio la declaración prologal, por la que los autores nos han advertido que, por mediación de los héroes, son sus padres, los dioses, o los dioses encarnados en ellos, quienes actúan, quienes cumplen una "misión". En especial, la gesta de Karṇa —en espera de un estudio más preciso de la misión de los Pāṇḍava— nos ha demostrado cómo, en estas trasposiciones, el dios padre no termina su tarea al engendrar al hijo, ni se limita tampoco a protegerlo desde lo alto, desde el exterior, siempre que le es posible, sino que —cosa mucho más patética— le traza de antemano mediante sus mitos, involuntariamente por lo que a él respecta e inconscientemente por lo que respecta a su hijo, las líneas generales de una conducta de la que no escapará nunca desde su nacimiento hasta su muerte: expresión o, de algún, modo, presentimiento literario del espectáculo que ofrece a veces la herencia.

Por lo tanto, tendremos que practicar en cada uno de los héroes principales

el mismo tipo de observación simultánea sobre dos planos que acaban de ser puestos en evidencia. Pero aquí se advierte algo extraño. Además de Dharma, Vāyu, Indra, los gemelos Nāsatya, la diosa y Sūrya, bastantes dioses, procreadores o encarnados, se ofrecen a nuestro análisis en el alma y el cuerpo del héroe que es su hijo o los encarna: Agni, Viṣṇu, Rudra-Śiva, Bṛhaspati, y dioses en grupos: los Rudra, los Marut, los Viśvedevāḥ, y también grandes demonios. Sin embargo, falta un grupo esencial de la mitología védica y prevédica, los Āditya, los "dioses soberanos" de Abel Bergaigne: si Mitra se transparenta en Dharma, que no es sino un rejuvenecimiento del mismo concepto divino, no engendra o, en todo caso, no se encarna bajo su nombre; y los otros —Varuṇa, Bhaga, Aryaman, para no citar más que los principales— quedan enteramente fuera del juego de la trasposición.

A esta extrañeza se añade otra. Lo que esperamos encontrar es cómo la transformación, cuyo papel aparece ante nosotros de forma tan amplia, se aplica a todos los héroes importantes y, en especial, a los que, como Karṇa, se relacionan de cerca con los Pāṇḍava, En efecto, ésta es, globalmente, la regla, pero con la notable excepción de la generación que precede de inmediato a los cinco hermanos: su padre putativo es Pāṇḍu y éste tiene dos hermanos que desempeñan en el poema unos papeles muy considerables, Dhṛtarāṣṭra y Vidura. Paṇḍu y Dhṛtarāṣṭra son, además, los únicos héroes de la familia que, junto con Yudhiṣṭhira y con el demoniaco usurpador Duryodhana, son o deberían ser reyes. Ahora bien, ni Pāṇḍu[1] ni Dhṛtarāṣṭra han sido presentados como hijos o encarnaciones de ningún dios,[2] y si un dios se encuentra encarnado en Vidura, se trata, ¡oh sorpresa!, del mismo que reaparecerá como padre de Yudhiṣṭhira, Dharma.

Para esclarecer estos dos "fallos", que incluso su simetría invita a considerar como solidarios, resumiré de forma rápida la teología de los dioses soberanos, védicos y prevédicos, tal como ha sido determinada recientemente por la investigación analítica y comparativa. Es imposible aportar las pruebas cuyas partes más esenciales han visto la luz progresivamente: en 1940, *Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (2ª ed., 1948); en 1945, tercer capítulo de *Naissance d'archanges;* en 1949, *Le Troisième souverain;* por último, en 1952, el segundo capítulo de un pequeño libro titulado *Les Dieux des indo-européens.* En un futuro próximo, tengo la intención de volver sobre estos escritos, suprimiendo ciertos defectos que la crítica ha señalado o que yo mismo he encontrado, y al mismo tiempo reforzándolos con nuevas consideraciones.

Los grandes dioses soberanos védicos, Mitra y Varuṇa

La estructura del grupo de los Āditya, que aumentó, en el transcurso de los siglos, de seis a 12 dioses, e incluso más, es fundamentalmente binaria, realizándose los aumentos siempre por parejas y distribuyéndose éstas sobre dos planos, de los que Mitra, por una parte, y Varuṇa, por la otra, son jefes, formando una pareja: pareja muy unida, ya que se les cita frecuentemente en doble dual, con el significado "los dos, Mitra y Varuṇa"; y pareja antigua, como lo prueba, antes de nuestra era y muy lejos de la India, su presencia, también en doble dual, encabezando la lista de los dioses nacionales invocados en el siglo XIV antes de Cristo por un rey "indio" perdido en la desembocadura del Éufrates. De forma que lo primero que hay que hacer es buscar la razón, la fórmula de distribución de la soberanía entre estos dos grandes personajes, modelos de aquellos otros que he propuesto denominar "los soberanos menores". Si es inexacto decir, como han hecho recientemente muchos hinduistas, que los himnos del ṚgVeda no permiten distinguir los caracteres ni las formas de acción de los dos dioses, es cierto que los otros textos védicos, en especial los Brāhmaṇa y los tratados rituales, explican más claramente su actuación complementaria, es decir, a la vez su oposición y su solidaridad. He aquí, de forma dogmática, el cuadro que se desprende de tal cúmulo de datos.

La soberanía presenta dos caras, dos mitades igualmente necesarias y, por consiguiente, sin hostilidad entre ellas, sin mitología de conflicto. Se distinguen desde todos los puntos de vista:

A) En cuanto a las zonas de intervención, Mitra se interesa en especial por lo que está próximo al hombre, mientras que Varuṇa lo hace por el inmenso conjunto. El ṚgVeda, con una clara intención diferencial, ya relaciona a Varuṇa con el cielo y a Mitra con la tierra (IV, 3, 5) o, mejor, a Varuṇa con el cielo y a Mitra con los *vṛjána,* emplazamientos humanos del sacrificio (IX, 77, 5). Llevándolo a un límite, los Brāhmaṇa afirman (por ejemplo, *ŚatapathaBrāhmaṇa,* XII, 9, 2, 12) que Mitra es "este mundo" y Varuṇa "el otro mundo". De igual forma, muy remotamente, mucho antes de los comentarios de Sāyaṇa a los himnos (por ejemplo, en *ṚV,* I, 141, 9, etc.), Mitra cuidó del día y Varuṇa de la noche (*TaittirīyaBr.,* I, 7, 10, 1; *Taitt. Saṃh.,* VI, 4, 8, etc.); y Bergaigne ha señalado unas probables alusiones a esta doctrina en el ṚgVeda.[3]

B) En cuanto a las formas de acción, Mitra es propiamente, por la etimología de su nombre, "el contrato" (Meillet, 1907) y organiza y facilita entre los hombres las alianzas y los tratados; Varuṇa es un gran brujo que dispone,

en una cantidad mayor que cualquier otro de los soberanos, de la *māyā́*, magia creadora de formas temporales o duraderas; que dispone también de unos "nudos" en los que "prende" a los culpables de un modo inmediato e irresistible.

C) En cuanto a los caracteres, aunque ambos están ligados al *ṛtá,* al orden moral, ritual, social y cósmico, y exigen por ello respeto, Mitra es "amistoso" (es uno de los significados que tiene su nombre), benévolo, tranquilizador, progresivo; Varuṇa es violento, inquietante, repentino. Mientras que el ṚgVeda está lleno de himnos y de estrofas en los que el hombre habla del temor y el estremecimiento que le inspira el justiciero Varuṇa, el único himno que está dedicado exclusivamente a Mitra (III, 59) expresa la confianza en un dios tan bien dispuesto como poderoso. El ŚatapathaBrāhmaṇa, que habla a menudo de los nudos de Varuṇa, que le muestra agarrando a las criaturas con violencia (V, 4, 5, 12), dice por el contrario que Mitra no hace daño a nadie y que nadie le hace daño (V, 3, 2, 7). Numerosos atributos ilustran concretamente este teologema moral: corresponde a Mitra lo que está bien sacrificado, a Varuṇa lo mal sacrificado (*Śat.Br.,* IV, 5, 1, 6; *Taitt.Br.,* I, 6, 5, 5; Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas,* 1898, p. 154); a Mitra lo que se rompe por sí mismo, a Varuṇa lo que es cortado con el hacha (*Śat.Br.,* V, 3, 2, 5); a Mitra lo que se cuece al vapor, a Varuṇa lo que se tuesta, "prende", al fuego (*ibid.,* 8); a Mitra la leche, a Varuṇa el soma embriagador (*Śat.Br.,* IV, 1, 4, 8); etc. La energía violenta de uno y la calma del otro acarrean, al emparejarse, unas equivalencias de dos términos en las que Varuṇa es normalmente inicio o plenitud y Mitra fin: Varuṇa es la luna creciente, Mitra la luna menguante (*Śat.Br.,* II, 4, 4, 18); Varuṇa es el fuego llameante ("para prender en las criaturas"), Mitra es el fuego que se apaga (*ibid.,* II, 3, 2, 10 y 12), etcétera.[4]

D) Entre las funciones distintas a la suya propia, Mitra tiene más afinidad, por su forma de acción, con la prosperidad pastoral y con la paz (tercera función), y Varuṇa con Indra *(Indro vai Varuṇaḥ, GopathaBr.,* II, 1, 22) y la violencia conquistadora (segunda función), y, entre los mismos apartados de la soberanía, Mitra es más bien, como decía con un anacronismo deliberado Ananda Coomaraswamy, "el poder espiritual", y Varuṇa, "el poder temporal", el *bráhman* y el *kṣatrá,* respectivamente (*Śat.Br.,* IV, 1, 4, 2 y 3; *cf.* II, 5, 2, 34; etcétera).

Los dioses soberanos menores, Aryaman y Bhaga

Decía hace un momento que la fórmula de la soberanía era enteramente binaria: un soberano menor del "plano Mitra", cada vez que se aumentaba el efectivo,

comportaba un "soberano menor" del "plano Varuṇa". Nos hallamos ya ante la situación védica, en la que el "plano Mitra" contiene a Aryaman y Bhaga, y el "plano Varuṇa" a Dakṣa y Aṃśa. No obstante, en los himnos, Dakṣa y Aṃśa apenas existen como entidades activas fuera de las listas de Āditya, y una razón comparativa, el examen de la sublimación del grupo de los Āditya efectuada por el zoroastrismo,[5] hace pensar que, en los tiempos prevédicos, indoiranios, Varuṇa se encontraba solo en su lejanía, mientras que Mitra, por el contrario, estaba asistido por dos adjuntos, Aryaman y Bhaga. ¿Qué representaban éstos?

Un examen exhaustivo de los datos védicos y de la trasposición avéstica, seguido de una discusión viva, pintoresca y prolongada con Paul Thieme,[6] permite hoy definirlos brevemente: Aryaman, en la línea de Mitra, preside las diversas formas de lazos que mantienen la cohesión de los hombres en el seno de la sociedad "ārya"; Bhaga, cuyo nombre significa propiamente "la parte", vela por la buena distribución de los bienes en el interior de esa sociedad. No se trata exactamente, sobre todo en cuanto al primer término, de la distinción romana de las materias del derecho en *personae* y en *res,* pero el principio es el mismo: la sociedad sobrevive gracias al mantenimiento de ciertos tipos de relaciones entre sus miembros humanos y también gracias a un sistema regular de repartición de bienes entre los mismos. Así, Aryaman patrocina los matrimonios y, dentro de ellos, menos la fecundidad resultante (asunto de los Aśvin, de Sarasvatī y de otras divinidades especializadas), las alianzas que establece entre "buenas familias" o el cambio de estatuto que comporta a la recién casada; patrocina a su vez los caminos en calidad de medios de libre circulación; la hospitalidad y la generosidad. Por lo que respecta a Bhaga, que se relaciona a menudo con las divinidades de la fecundidad y de la abundancia,[7] la atribución de que cuida es regular: sin competición, sin sorpresa, sin pasión.

Estas imágenes son las de los Vedas. Sin embargo, éstas no agotaban, desde ese momento, la acción ni incluso el tipo de los dos personajes. Los himnos, por ejemplo, no se interesan apenas por lo que sigue a la muerte; preocupación, en cambio, que domina en la epopeya. Ahora bien, en la epopeya, Aryaman preside en ultratumba al grupo de los *pitaraḥ* (*Mbh.,* VI, *34,* 1233), de los "padres", especie de genios cuyo nombre prueba suficientemente que son o han sido una representación de los antepasados muertos: más allá de la sucesión de las generaciones terrestres, extiende sus cuidados a la sociedad ārya total, eterna. En cuanto a Bhaga, al margen de la imagen breve y optimista que hacen de él los himnos, es probable que tuviese en la creencia popular un aspecto más inquietante: lo que se "distribuye" no son sólo los bienes ma-

teriales, son el éxito y el fracaso, las cualidades y los defectos, todas las formas de felicidad y de desgracia, y una ojeada al mundo en cualquier época prueba que la distribución no es lo que debería ser y, por lo tanto, que el dios responsable de ella es, o malévolo o despreocupado o impotente. Es decir, Bhaga lindaba con las nociones de suerte y de destino. De hecho, los Brāhmaṇa citan un proverbio: "Bhaga es ciego"[8] —ciego por la misma razón que lo es en Occidente la Fortuna—, y han imaginado un pseudomito para explicar cómo perdió este dios sus ojos en el mismo accidente litúrgico en que Savitar, "el Impulsor", perdió sus manos, en que Pūṣan, dios de los rebaños, perdió sus dientes.

Subrayemos de paso este tipo de representaciones que propuse hace un tiempo llamar "mutilaciones cualificantes": en muchos pueblos indoeuropeos y en otros que no lo son, un personaje humano o divino se halla habilitado o confirmado en su misión especial mediante la pérdida del órgano que, normalmente, debería servirle de instrumento, pérdida que, o bien es reparada por la restitución o injerto de un órgano superior, o sólo compensada místicamente, mediante un don: en los escandinavos, Óđinn, el dios mago, el "vidente" omnisciente, es tuerto porque ha depositado voluntariamente uno de sus ojos en la fuente de la ciencia; y Týr, fiador de los juramentos, es manco porque ha sacrificado su mano derecha voluntariamente con ocasión de un juramento; en la India, Bhaga, cegado, o bien vuelve a encontrar sus ojos, o bien es invitado a "contemplar su parte de sacrificio con el ojo de Mitra", al igual que Savitar recobra sus manos o recibe unas manos de oro.

Pāṇḍu y sus hermanos, Dhṛtarāṣṭra y Vidura

Ahora podemos volver a nuestros dos problemas épicos. ¿Por qué en el Mahābhārata ninguno de estos cuatro dioses soberanos, de estos Āditya, figura entre los dioses que engendran héroes o se encarnan en los héroes? Sin duda porque ellos, más que todos los demás, habían sufrido merma con la transformación de la religión: en la epopeya, Vāyu, Indra, los Aśvin, etc., no son exactamente lo que ellos eran en los tiempos védicos, pero se les puede reconocer. Mientras que los "dioses soberanos", o bien perdieron completamente su actualidad, o fueron transformados por entero: Aryaman y Bhaga no desempeñan ningún papel, Mitra algo parecido, y sus nombres apenas son citados si no es como los nombres del sol; el más resistente de todos, Varuṇa, se refugió, hipertrofiado, en una zona secundaria de su dominio védico,[9] y no es más

que el dios de las aguas del Océano. *Ninguno de ellos tiene ya actuación "soberana":* la soberanía, la dirección del mundo, corresponde a otros; en la forma más conservadora de la mitología, el rey de los dioses es Indra y, en la "mitología ascendiente", los dueños del mundo son figuras tales como Brahma, Viṣṇu y Śiva.

Ello es tan cierto que, en el cuadro de los padres divinos de los Pāṇḍava que ha sido presentado más arriba y que es enteramente satisfactorio, hemos notado, sin embargo, una desviación.[10] De los cinco hermanos, el rey es Yudhiṣṭhira, hijo de Dharma, lo que corresponde a su carácter, pues será *dharmarāja,* "el rey conforme al dharma, a la justicia"; pero el hijo de Indra, rey de los dioses en la epopeya, es Arjuna, el cual no es rey y sólo hereda de su padre sus cualidades y sus dones guerreros, pero no ese atributo posvédico que es la soberanía; además, en la familia, está en tercera fila, es decir, en la que Indra ocupa en la lista prevédica de los dioses funcionales. También los poetas han tropezado con este punto: cuando Pāṇḍu hace que su mujer evoque a Dharma y luego a Vāyu, el motivo que da es enteramente conforme al resultado: quiere y obtiene un hijo justo y un hijo fuerte; pero cuando llega a Indra, se inicia la confusión. Si quiere recibir un hijo de este dios, ello se debe, afirma, a que Indra es "el rey más importante de los dioses" y, también, porque en él la fuerza y las cualidades conexas a la fuerza son infinitas. De hecho, de las dos cualidades de Indra así enunciadas, solamente la segunda está llamada a manifestarse en el héroe.

De este modo se comprende mejor la sustitución de Mitra por Dharma como padre de Yudhiṣṭhira: en la época de la redacción definitiva de la epopeya, *dharma* era sin duda la mejor palabra —o la menos inadecuada— para expresar la sustancia del Mitra védico y prevédico, sustancia de la que el Mitra épico había sido vaciado.

¿Por qué Pāṇḍu y Dhṛtarāṣṭra no son los hijos o las encarnaciones de ningún dios, y por qué Vidura es la encarnación del mismo Dharma que, por otra parte, engendra a Yudhiṣṭhira? La respuesta es simple: Pāṇḍu *debería* ser la encarnación del Varuṇa védico y prevédico, Dhṛtarāṣṭra la de Bhaga, Vidura la de Aryaman, y los tres recibieron sus caracteres y sus conductas de estos dioses; lo único que estos dioses, por la razón que acaba de ser enunciada, ya no eran movilizables ni utilizables de una forma clara en la redacción del poema tal como ha llegado hasta nosotros. Este mantenimiento del carácter distintivo y esta supresión de las signaturas plantean a su vez un problema que examinaremos más tarde. Antes que nada hemos de probar las tres trasposiciones que acabamos de enunciar.[11]

La realeza de Yudhiṣṭhira

Sin lugar a dudas la realeza de Yudhiṣṭhira es completamente mitriana. Wikander ha notado, desde 1947, un notable pasaje del VirāṭaParvan.[12] Duryodhana se impacienta por no poder descubrir el lugar donde los Pāṇḍava, bien disfrazados, pasan su decimotercer año de exilio: si logran mantenerse de incógnitos hasta el final, habrán cumplido su pena y grandes problemas se cernirán sobre el usurpador. Entonces Bhīṣma, en el consejo de los príncipes, explica que no debe ser difícil determinar la morada de Yudhiṣṭhira, ya que emana de ese rey, incluso aunque ya no lo sea, una virtud que transfigura al país (IV, *28,* 926-942):

> A los reyes de la ciudad o de la provincia en la que reine el rey Yudhiṣṭhira, mi hijo, no les puede suceder ninguna desgracia. Caritativo, generoso, reservado y modesto debe ser el pueblo del país donde Yudhiṣṭhira resida. De amables palabras, manso, respetuoso de la verdad, de buen humor, bien nutrido, puro y laborioso debe ser el pueblo donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí, el pueblo no debe ser malévolo, envidioso, orgulloso, ni egoísta, sino, por el contrario, cada uno estará entregado a sus propios deberes *(svayaṃ dharmam anuvrataḥ).* Allí, las plegarias susurradas serán numerosas y las libaciones plenas derramadas sin cesar, numerosos los sacrificios, abundantes las ofrendas a los brahmanes. Allí, sin duda, las nubes vierten una lluvia abundante y el país, cubierto siempre de mieses, nunca temblará de terror. Allí, al arroz no le faltarán granos, ni a los frutos jugo, y las guirnaldas de flores serán perfumadas y la conversación de los hombres siempre llena de palabras agradables. Los vientos serán deliciosos, las visitas sin obstáculos, y no podrá penetrar el temor allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí habrá vacas en abundancia, ni flacas ni débiles, y la leche, el requesón y la mantequilla serán a la vez sabrosos y nutritivos. Los granos de todas las especies estarán llenos de sustancia y lleno de sabor todo alimento en el país donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Los objetos de los sentidos —gusto, tacto, olfato y oído— serán dotados de excelentes cualidades, allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Allí donde resida el rey Yudhiṣṭhira, los paisajes, las vistas serán pintorescos. Las reglas morales con sus principios respectivos serán respetadas por los dos veces nacidos. Durante ese decimotercer año, en ese país al que los Pāṇḍava se han asociado, el pueblo estará contento y enteramente satisfecho, puro, inalterable, consagrado con toda su alma a los dioses, a los huéspedes y a los homenajes que les son debidos; encontrará placer en el dar y llenos de una gran energía todos y cada uno de los hombres observarán su *dharma.* Enemigo

acérrimo del mal, ávido de bien, ocupado constantemente en sacrificios y en la formalización de votos puros, así será el pueblo que habite el lugar donde resida Yudhiṣṭhira. Abandonando la palabra mentirosa, siempre ávido de obtener lo dichoso, de buen augurio y afortunado, sólo aspirando a ventajas virtuosas, de espíritu virtuoso, así será el pueblo del lugar donde resida el rey Yudhiṣṭhira. Deseoso de realizar el bien, prestos siempre los corazones para la virtud, formularán votos agradables y no buscarán otra cosa que adquirir méritos religiosos.

Como se puede ver, se trata de un planteamiento idílico de toda la sociedad y de toda la naturaleza: las virtudes del rey obran por contagio sin que sea necesaria ninguna clase de coacción, y también se puede observar plenamente la simpatía profunda que existe, en esta forma de realeza, entre la primera y la tercera función, entre el poder y la prosperidad, entre el programa de paz y de virtud y la abundancia agrícola. Ante este cuadro, ¿cómo no pensar en lo que los urdidores de la historia romana imaginaron —en un tono menos maravilloso— del "mitriano" Numa, por oposición al "varuṇiano" Rómulo?[13]

La inspiración de Numa, llena de mansedumbre y de humanidad, endulza las costumbres de los romanos, modera su carácter ardiente y temerario y les hace amar la justicia y la paz […]

Hay que decir, para gloria de Numa, que hubo en él algo de admirable y casi divino, pues, llamado a un trono extranjero, supo cambiarlo todo valiéndose únicamente de la persuasión; pues, sin emplear las armas ni la violencia, gobernó una ciudad donde no reinaba todavía la unanimidad; finalmente, él, con su sabiduría y justicia, logró unir y armonizar a todos los ciudadanos […]

Numa, que quería lograr que los ciudadanos amasen la agricultura como el reclamo más poderoso para la paz, viendo en ella más un medio de consolidar sus costumbres que de enriquecerse, dividió todo el territorio en porciones que llamó *pagi* […]

Sus súbditos, que ven brillar en su rey al más hermoso modelo de virtud, abrazan de buena gana la sabiduría; unidos por los lazos de amistad y de paz, practicando con fidelidad la templanza y la justicia, siguen esta conducta irreprochable y dichosa que es el objetivo perfecto de todo gobierno […]

Sin embargo, Yudhiṣṭhira, en la corte de Virāṭa, no es más que un rey virtual, disfrazado. Cuando, tras la gran victoria que pagó a alto precio, ocupará por fin el trono sin oposición, su acción real no será descrita con tal profusión

de detalles, pero tendrá el mismo significado: reinado idílico, en el que recibirá la fiel colaboración de sus tíos Dhr̥tarāṣṭra y Vidura,[14] y del que parece excluida la guerra,[15] ese azote que siempre ha detestado y que ha hecho todo lo posible por evitar; gracias a la habilidad de Vidura, la amistad se extenderá hasta más allá de las fronteras.

La realeza de Pāṇḍu

La efímera realeza de Pāṇḍu es completamente distinta (I, *113,* 4445-4462). El poema acaba de narrar sus dos matrimonios, concertados por Bhīṣma, el tío abuelo providencial:

> Una vez casado, tras haberse entregado al placer durante treinta noches con sus dos mujeres, Pāṇḍu partió de la ciudad con el deseo de someter a la tierra. Tras haber saludado reverencialmente a los ancianos, comenzando por Bhīṣma, tras haber dicho adiós a Dhr̥tarāṣṭra y al resto de los Kuru más eminentes, y aprobado por ellos, partió, confortado con las bendiciones que acompañaban a unos ritos de buen augurio. Con una multitud de elefantes, de caballos y de carros, con un gran ejército, igual a un hijo divino, el rey marchó contra los reinos, deseoso de vencer. Avanzó, con sus fuerzas alegres y bien nutridas, contra muchos enemigos. Fue en primer lugar la malvada *(āgaskr̥t)* tribu de los Daśārṇa, que fue atacada y vencida en la lucha por este tigre entre los hombres, Pāṇḍu, sostén de la gloria de los Kaurava. Luego, dirigiendo su ejército de estandartes de todos los colores, compuesto de innumerables elefantes y caballos, lleno de soldados de a pie y de carros, le tocó el turno a Dīrgha, señor del reino de Magadha, quien, orgulloso de su fuerza, había causado daño *(āgaskārin)* a numerosos príncipes, a los que mató en su propio palacio […]

Prosigue victoriosamente esta gira vengadora y más de un príncipe no espera a ser derrotado para someterse. Cuando vuelve, en una verdadera escena de *triumphus,* el pueblo dice a su paso:

> ¡He aquí, restauradas por Pāṇḍu, la resonante gloria de Śāntanu, león entre los reyes, y la del sabio Bharata, glorias ellas que se habían extinguido! Aquellos que, en otro tiempo, se apoderaron de las tierras y de los pueblos de los Kuru, han sido obligados, gracias a Pāṇḍu, el león de Nāgapura, a pagar tributo […]

Ahora bien, a esto se reduce todo el contenido activo del reinado: hemos visto cómo se opone, sin abandonar la zona del "bien", a lo que será el reinado de Yudhiṣṭhira: violencia, aunque reivindicadora, guerra, aunque justa y punitiva como se dice hoy en día, mediante la cual los ladrones de territorios los restituyen y perecen los perseguidores de príncipes; mediante la cual, resumiendo, todo *āgas* —pecado, ofensa— cometido es expiado: así obra Varuṇa, así Rómulo, frente a Mitra, frente a Numa. Dos tipos de acción real igualmente necesarios se yuxtaponen de esta forma o, mejor dicho, se suceden. Pero ninguno de ellos es susceptible de condena.

Se suceden y es natural. La teología puede muy bien hacer reinar a la vez a Varuṇa y a Mitra, pues su dominio es moral y no tiene fronteras. Pero desde el momento en que esta doctrina se proyecta sobre el plano humano y pretende ser historia, e historia de un mismo lugar, la colegialidad fundada en la oposición no es posible: ¿se puede imaginar a Numa reinando en Roma junto con Rómulo? De hecho, cada vez que se insertan en el tiempo los dos tipos de realeza, éstos son sucesivos, y siempre guardando el mismo orden: Urano precede a Zeus, Rómulo precede a Numa, Pāṇḍu precede a Yudhiṣṭhira, como el creador o restaurador precede al administrador. Así se comprende por qué, mientras que los cinco hijos de los dioses funcionales son presentados como hermanos, las proyecciones de los dos grandes dioses soberanos son los dos reyes sucesivos, el padre y, putativamente, el hijo.[16]

Otro rasgo singular de Pāṇḍu sale a relucir de la misma explicación. De regreso de sus victoriosas guerras, no vive en su palacio ni en su ciudad: se interna en el bosque con sus dos mujeres, pero no como tantos indios con vocación ascética, que lo hacen para entregarse a la austeridad, sino para vivir libremente, dedicándose a la caza, sin cesar de reinar en ningún momento; y son los príncipes que han permanecido en la capital quienes han de organizar las comunicaciones y el abastecimiento. Reina, por lo tanto, de lejos, prácticamente invisible para sus súbditos. Situación extraña, que queda sin explicación, pero que se comprende si se ve en ella la traducción terrestre del teologema citado más arriba: mientras que Mitra está próximo al hombre y, por consiguiente, su émulo Yudhiṣṭhira reina durante el canto decimoquinto desde su palacio, en medio de sus ministros y súbditos, Varuṇa, por el contrario, se esconde en las profundidades del cosmos, especialmente en el océano atmosférico, y es desde allí desde donde desempeña su oficio de soberano. Rey humano, Pāṇḍu no dispone de esa decoración cósmica, pero "el bosque", por oposición a la ciudad, expresa suficientemente la misma idea.

Puede ser, por último, que el rasgo físico al que Pāṇḍu debe su nombre, y

también la fatalidad que le impide procrear por sí mismo a sus hijos, constituyan una prolongación de las creencias relativas a Varuṇa. En efecto, con ocasión de ciertos rituales, una figura humana está llamada a representar a este dios soberano, lo que nos proporciona una descripción detallada de dicha figura en los tratados; descripción que nos remite a su modelo. Ahora bien, por una parte, se dice del hombre que debe ser *śukla,* palabra que los comentarios glosan como *atigaura,* "extremadamente blanco", cualidad que debe interpretarse como tara; y, por la otra, que debe ser *baṇḍa,* es decir, afirman también los comentarios, sexualmente impotente.[17] En esta última condición debemos reconocer sin duda otro caso de "mutilación cualificante", sufrida por el más prestigioso de los soberanos, quien obra por creación mágica más que por procreación. La blancura excesiva atribuida a Varuṇa es la causa profunda de la palidez de Pāṇḍu y de su nombre, ya que Pāṇḍu significa "amarillo claro, blanco, pálido"; pero como es habitual en los rasgos extraños impuestos por el modelo mítico, ha sido sustituido por una causa novelesca: si el padre de los Pāṇḍava ha de soportar ese fastidioso color de piel, ello se debe a la falta de sangre fría de su madre que palideció al ver la fealdad del santo personaje que le honraba con su colaboración. En cuanto a la impotencia sexual requerida al representante ritual de Varuṇa y que debe estar en relación con la impotencia temporal, reparada, de ese dios, a la que hace alusión un himno del Atharvaveda (IV, 4), debió proporcionar a los encargados de la trasposición una oportunidad que no dejaron perder: gracias a la impotencia que una maldición —causa novelesca— ha provocado en Pāṇḍu, éste puede y debe hacer un llamamiento a los dioses —los dioses de las tres funciones—[18] para tener hijos.

Dhṛtarāṣṭra y Vidura después de la guerra

Consideremos ahora a los dos hermanos de Pāṇḍu, cada uno de los cuales está marcado por otra tara, tan grave como la palidez, que les impide pretender a la realeza: Dhṛtarāṣṭra, el mayor de los tres, es ciego de nacimiento, pues su madre tuvo la imprudencia, dice "la causa novelesca", de cerrar los ojos al ver a su repugnante pareja; Vidura, el tercero, es un mestizo, pues la reina, cuando su pareja se aprestaba a enlazarse con ella de nuevo, se ocultó y colocó en su lugar a una esclava. De hecho, estas taras son también unas "mutilaciones (o deficiencias) cualificantes": el ciego es a la vez el teórico y el instrumento del hado, teórico e instrumento perfectamente lúcido, pero incapaz de oponerse a la "fatalidad"; al mismo tiempo, en la familia, entre sus hijos y sobrinos,

es el distribuidor supremo de los derechos, que distribuye muy mal; el "mestizo" es el teórico y, en la medida de sus posibilidades, pues apenas se le escucha, el mantenedor infatigable de los lazos familiares.

Estos dos personajes deben ser observados antes y después de la muerte de Duryodhana o, si se prefiere, del advenimiento de Yudhiṣṭhira: por una parte, durante el largo periodo en el que se llevan a efecto la persecución de los Pāṇḍava y la batalla de Kurukṣetra; por la otra, durante el reinado idílico de Yudhiṣṭhira, desembarazado por fin de sus enemigos. Durante el primer periodo es cuando responden a la indicación dramática señalada durante el segundo, su papel no es menos instructivo, pero más tranquilo: son entonces los engranajes de una máquina que funciona regularmente. Estudiemos en primer lugar este segundo cuadro, hacia el que tiende todo el poema como hacia su conclusión, posición de equilibrio largo tiempo contrariada por las agitaciones de los hombres.

He aquí cómo gobierna Yudhiṣṭhira junto con Dhṛtarāṣṭra y Vidura (XV, *1, 2,* 4-17, 29-54):

> Habiendo recobrado su reino y matado a todos sus enemigos, los magnánimos Pāṇḍava protegieron la tierra, tras haber colocado a Dhṛtarāṣṭra a su frente *(dhṛtarāṣṭraṃ puraskṛtya)*… Los Pāṇḍava le interrogaban sobre todos los asuntos *(pāṇḍavāḥ sarvakāryāṇi saṃpṛcchanti sma taṃ nṛpam)* y, durante 15 años, todo lo solventaban según sus consejos. Marchaban continuamente junto a él y se sentaban a su lado, tras haberse postrado ante él conforme a la voluntad del rey justo, Yudhiṣṭhira […]
>
> Vidura, autorizado por Dhṛtarāṣṭra *(dhṛtarāstrabhyanujñātaḥ),* hacía cumplir los actos de acuerdo con la ley moral y en interés de la actividad temporal *(dharmayuktāni kāryāṇi vyavahārānvitāni ca).* Por la buena administración de Vidura, no gastando más que una pequeña cantidad de riqueza, se obtuvo de los vasallos numerosas acciones agradables (al rey) *(sāmantebhyaḥ priyāṇy asya kāryāṇi subahūny api/prāpyante 'rthaiḥ sulaghubhiḥ sunayād vidurasya vai).* Liberaba a los prisioneros e indultaba a los que habían sido condenados a muerte *(akarod bandhamokṣañ ca badhyānām mokṣanaṃ tathā);* el rey, hijo de Dharma, no se oponía nunca a ello *(na ca dharmasuto rājā kadācit kiñcit abravīt)* […]
>
> Honrado de esta forma por los Pāṇḍava, el real hijo de Ambikā [= Dhṛtarāṣṭra] pasó el tiempo tan dichosamente como antes, cuando era servido y honrado por los ṛṣi. Este continuador de la raza de los Kuru ofrecía presentes y prebendas a los brahmanes; en todo ello el real hijo de Kuntī [= Yudhiṣṭhira] le seguía [= ponía a su disposición las cosas necesarias para estas distribuciones] […]

> Los días rituales consagrados a los Pitaraḥ, con ocasión de los *śrāddha* [ritos fúnebres] en honor de sus hijos y de todos sus amigos, el magnánimo rey Kuru Dhṛtarāṣṭra ofrecía abundantes dones a los brahmanes, según sus méritos y en la cantidad que creía conveniente. El justo rey Yudhiṣṭhira, al igual que Bhīma, Arjuna y los Gemelos, deseosos de hacer lo que era agradable al rey, favorecían todo esto […]

No nos engañemos, el rey, el único rey, es Yudhiṣṭhira y es aparentemente por deferencia que otorga un rango de ese tipo a Dhṛtarāṣṭra. Sin embargo, miremos por debajo de las apariencias. La impresión dominante es la de una estrecha cohesión del equipo: estos tres personajes, el rey y sus dos tíos, actúan dentro de la más completa armonía; desde el comienzo del poema estaban hechos para comprenderse: se entienden, en fin, hasta el punto en que no se puede soñar en un gobierno más logrado. No obstante, la división del trabajo es interesante. De hecho, Yudhiṣṭhira pone en manos de Dhṛtarāṣṭra, menos bajo su control que con su aprobación permanente, dos tareas: la de decidir y la de distribuir liberalidades. Vidura, en posición inferior, vela por que la actividad de la sociedad sea moral *(dharmayuktāni kāryāṇi)* y "los asuntos" marchen bien *(vyavahārānvitāni ca),* y gracias a su sabia conducta logra sin mucho esfuerzo que los *sāmanta* —vecinos, vasallos, feudatarios— hagan gran número de acciones agradables, amistosas *(priyāṇi).* Trasladada a un plano humano, nos hallamos ante una forma de colaboración exactamente igual a la existente entre Mitra y Bhaga por una parte, y Mitra y Aryaman por la otra: en "el espíritu de Mitra", Bhaga distribuye los sinos y los bienes, mientras que Aryaman mantiene dentro de las vías amistosas tradicionales las relaciones entre Ārya.[19]

Este cuadro se confirma —estaba ya como prefigurado— en las escenas iniciales del poema, dedicadas a Dhṛtarāṣṭra y a Vidura cuando se hallan junto a Pāṇḍu: indicaciones seguramente importantes en el pensamiento de los autores, ya que "sitúan" a los personajes. Los tres príncipes son todavía muy jóvenes cuando entran sucesivamente en escena.

Primeramente Vidura, en unas condiciones sorprendentes (I, *109-110,* 4362-4370): es el más joven de los tres, es "mestizo" y, sin embargo, es a él a quien el tío abuelo, tutor de la familia, consulta, como a un igual *(yad vā vidura manyase?),* sobre una cuestión precisa: ¿no hay que casar a Pāṇḍu para asegurar la continuidad de la familia? (la palabra *kula,* "familia", o sus derivados, vuelven a salir ocho veces en los ocho dísticos de su discurso; una vez por dístico). Vidura tiene el gesto elegante de callarse, de remitirse al juicio de

Bhīṣma, pero ¿por qué Bhīṣma se ha dirigido (lo que no hará en ninguna otra ocasión) a este joven? Podemos responder con seguridad: una de las tareas de Aryaman, que está detrás de Vidura, una de sus formas de actuar en bien de la sociedad ārya, era la de establecer alianzas matrimoniales;[20] simplemente, en la trasposición épica, "la dinastía de los Kuru" remplaza a "la sociedad ārya".

Después, Pāṇḍu (*113,* 4445-4462): inaugura su reinado con las expediciones reivindicativas y punitivas cuyo relato ha sido ofrecido más arriba.

Por último, Dhṛtarāṣṭra (*114,* 4470-4475): su primera intervención no tiene lugar hasta después del retorno victorioso de Pāṇḍu, cargado de botín y de riquezas, y tiene lugar de dos maneras: en primer lugar, Pāṇḍu, aunque es el rey, le pide autorización *(dhṛtarāṣṭrābhyanujñātaḥ)* para distribuir unos lotes de esta riqueza entre diversos miembros de la familia; luego, con la masa de bienes restantes, celebra enormes sacrificios con ocasión de los cuales cubre a los brahmanes de inusitados honores *(sahasraśatadakṣiṇaiḥ… mahāmakhaiḥ).* Ciertamente, Dhṛtarāṣṭra es el hermano mayor de Pāṇḍu, pero no es el de más edad de toda la familia: está, por ejemplo, Bhīṣma, el tío abuelo, y Saravastī, la abuela; ¿por qué entonces es a Dhṛtarāṣṭra a quien Pāṇḍu pide autorización para distribuir los presentes? También aquí podemos responder con seguridad: por la misma razón que al final del poema, cuando Dhṛtarāṣṭra "colaborará" con otro rey, Yudhiṣṭhira lo pondrá al cuidado de sus actos de liberalidad; porque detrás suyo está Bhaga.

El mestizo Vidura antes de la guerra: el abogado de la familia

Si observamos ahora el papel desempeñado por Dhṛtarāṣṭra y por Vidura en los terribles años de desavenencias, contiendas y luchas, entre la muerte de Pāṇḍu y la victoria de Yudhiṣṭhira, los encontraremos más dramáticos, pero con el mismo significado. En efecto, estos dos personajes se encuentran, por posición, en el bando malo: Dhṛtarāṣṭra es el padre de Duryodhana, ese demonio encarnado —pues no es otro que el demonio Kali— cuyo orgullo, celos y odio causan todas las desgracias; y Vidura no puede abandonar a su hermano, ni al palacio, "núcleo de la familia". Sin embargo, uno y otro están afectados por lo que sucede.

Mientras hay una esperanza de reconciliación y de paz, Vidura multiplica sus esfuerzos en palabras y actos. Despreciado e incluso injuriado por Duryodhana, repite incansablemente que "la familia" —el *kula*— va a perderse, que

entre parientes hay que entenderse pase lo que pase. El *kula,* dice, está por encima de los individuos: desde el nacimiento de Duryodhana, ante los amenazadores prodigios que se producían en el cielo y en la tierra, ¿no venía acaso aconsejando que se suprimiese al recién nacido para interés general? A continuación salva a los Pāṇḍava de las trampas mortales que les han tendido, sin querer por ello en ningún momento la pérdida de sus enemigos. Incluso en el último momento, une sus peticiones a las de Kṛṣṇa, que ha venido como embajador, y Kṛṣṇa le concede el honor de habitar en su casa, en vez de hacerlo en la mansión de los malvados. Luego, cuando estalla la guerra, se calla y desaparece del poema, no volviendo a intervenir hasta después de conseguida la victoria por Yudhiṣṭhira y esta vez junto a un Dhṛtarāṣṭra arrepentido y como aliviado.

Entre los numerosos discursos que dirige a Dhṛtarāṣṭra para tratar de fortalecerle con objeto de que pueda resistir a su hijo, bastará con citar algunos de ellos (VI, *38,* 1466-1474):

> Haz un favor a los héroes Pāṇḍava: que les sean entregados algunos pueblos para su subsistencia. Obrando de esta forma, oh rey, adquirirán gloria en este mundo. Eres viejo; por lo tanto, debes corregir a tus hijos. En cuanto a mí, déjame decirte algo por tu bien: es tu bien lo que deseo, has de saberlo. El que desea su propia felicidad, oh señor, no debe jamás querellarse con sus parientes *(jñatayaḥ).* La felicidad, oh toro de los Bharata, debe gozarse siempre en compañía de los allegados, no sin ella. Comer juntos, conversar juntos, gozar juntos: éstas son las cosas que deben realizar juntos los parientes. En cuanto a pelearse, nunca. En este mundo, son los parientes quienes salvan y los parientes quienes destrozan: aquellos de entre ellos que son virtuosos, salvan; pero aquellos que no lo son, destrozan…

Más adelante (*63,* 2455-2468), en la asamblea de los Kaurava, Vidura ilustra esta doctrina con la fábula de los dos pájaros y el pajarero. Dos pájaros que volaban en compañía quedaron enredados en una red. Pero, aunando sus movimientos, reemprendieron el vuelo, llevándose consigo la red. Sin manifestar ninguna clase de contrariedad, el pajarero se puso a caminar en la dirección en que huían. Un asceta lo vio y se asombró: ¿cómo un hombre, caminando sobre la tierra, puede perseguir a una pareja de animales que vuelan por el cielo? Respondió el pajarero: "Unidos, se han llevado mi red; cuando se peleen, caerán en mi poder". El pajarero tenía razón: pronto los dos pájaros se pelearon, cayeron y, mientras daban rienda suelta a su furor, él se acercó sin ser visto y los cogió. Moraleja (2464-2468):

> De la misma forma, los parientes que se pelean por los bienes materiales caen en manos del enemigo. Comer juntos, hablar juntos, informarse juntos, asociarse, he aquí lo que deben hacer los parientes *(etāni jñātikāryāṇi),* pero pelearse, jamás. Los parientes que con benevolencia consagran todo su tiempo a los ancianos, están tan bien protegidos como un bosque guardado por leones… Dhṛtarāṣṭra, toro de los Bharata, los parientes son como las brasas que producen humo cuando se las separa, pero que, cuando se las une, iluminan […]

Y volviéndose hacia el furioso Duryodhana, jura que se reconciliará con los Pāṇḍava y que les "reconocerá como hermanos" (2497).

Así debía ser, en una leyenda épica que concentraba su interés no en la sociedad ārya, sino en una dinastía particular, la trasposición de la principal atribución de Aryaman, que consiste en asegurar el feliz funcionamiento de las relaciones humanas entre las personas. En los tiempos normales —como el reinado de Yudhiṣṭhira— esta atribución asegurará la prosperidad mediante la unión. En los años de querellas, sólo podrá materializarse en advertencias, en exhortaciones, en la dedicación total a la causa comprometida de la unión.

El ciego Dhṛtarāṣṭra antes y durante la guerra: el Destino

Durante los años de querellas y lucha fratricida, Dhṛtarāṣṭra no es el "Bhaga" eficaz que será cuando esté junto a Yudhiṣṭhira. No tiene que tomar decisiones administrativas día tras día, ni realizar distribuciones de bienes. En cambio, está promovido a un papel que lo sobrepasa, lo oprime y confiere todo su significado a su enfermedad congénita: es a la vez víctima, profeta y agente de un destino aparentemente tan ciego como él. Gracias a su acción y a sus discursos, el Mahābhārata recibe esa apariencia tan extraña de "epopeya de la fatalidad", como Joseph Dahlmann y tantos otros justamente han comentado. Sufriendo las consecuencias de un mal que acepta y que a veces escoge por debilidad de carácter, previendo con entera lucidez los efectos de su elección, teniendo a menudo la veleidad de detener el curso de los acontecimientos y, en fin, suspirando desde el fondo de sí mismo por el momento en que, habiendo desarrollado las catástrofes todas sus trágicas consecuencias, podrá empezar de nuevo desde cero y constituirse en auxiliar de las fuerzas del bien, únicas subsistentes: así se nos muestra ese gran culpable en quien Yudhiṣṭhira, más juicioso que nosotros, reconocerá finalmente un gran inocente.

Hasta los primeros combates y durante el tiempo en que todo puede salvarse todavía, la filosofía que encarna y profesa Dhṛtarāṣṭra se expresa sobre todo en las escenas en que conversa con Vidura, su hermano inseparable, y con la voz de su dolorosa conciencia.

El carácter fundamental de Dhṛtarāṣṭra está, escribe J. Dahlmann,[21] constituido por su indecisión y debilidad. Por un lado, reconoce formalmente la injusticia hecha a los Pāṇḍava y por el otro se adhiere constantemente a las ruindades de sus hijos. Y a continuación prodiga amargos lamentos contra el destino. Hay un rasgo en Dhṛtarāṣṭra que aparece sin cesar: para calmar sus remordimientos, acusa al *daiva* y diserta sobre las relaciones del *daiva* (lo que viene de los dioses, *deva;* el hado) y del *pauruṣa* (lo que viene del hombre, *puruṣa*).

Dhṛtarāṣṭra se muestra por primera vez inmerso en esta actitud de debilidad culpable en I, *140.* Ve con inquietud cómo crece el poder de los Pāṇḍava y comienza a temer por sus hijos. Se confía a su ministro Kaṇika y le pide consejo: el consejo que recibe consiste en hacer desaparecer a los Pāṇḍava. En lugar de rechazarlo, Dhṛtarāṣṭra se muestra dispuesto a acogerlo, al menos hasta el momento en que acepte el destierro de los Pāṇḍava. Duryodhana conjura a su padre que "retire del corazón de su primer hijo [o sea, de él] el aguijón de la amargura": se puede eliminar a los Pāṇḍava discretamente. Los súbditos condenan severamente la docilidad de Dhṛtarāṣṭra con respecto a su hijo, al tiempo que Yudhiṣṭhira defiende a su tutor, calificándolo de "respetable progenitor y el mejor de los padres espirituales" *(pitā mānyo guruḥ śreṣṭhaḥ).*

Cuando llega la noticia del incendio del palacio erigido en Vāraṇavāta [= la "casa de laca"], el pueblo no cambia de opinión y atribuye el crimen a Dhṛtarāṣṭra. Se le comunica la noticia con una fórmula llena de amarga ironía: "Tu más ardiente propósito se ha cumplido, los Pāṇḍava han perecido en las llamas". Pero, conforme a su carácter, Dhṛtarāṣṭra llora sinceramente por los Pāṇḍava. Más tarde, la noticia de que todavía viven y que han conseguido a Draupadī por esposa le llena de una alegría visible, y es significativo el deseo que enuncia entonces Vidura de que esta disposición de su espíritu pueda "durar cien años sin cambiar"; pero Vidura sabe perfectamente que dicha disposición es inestable: al cabo de un instante, el rey presta de nuevo oído a los planes de Duryodhana; incluso llega a pretender que la alegría que ha experimentado por la noticia de que los Pāṇḍava habían escapado de la muerte no era otra cosa sino un engaño para ocultar a Vidura su verdadera intención. Pero, por otra parte, no hace caso de las advertencias de Bhīṣma y de Droṇa y ordena que se traiga a los Pāṇḍava con honor, exigiendo únicamente que se queden en Indraprastha con el objeto de evitar todo pretexto de querella.

En II, *49*, Dhṛtarāṣṭra manifiesta toda su debilidad. Se le pide que dé su autorización para una partida de dados (trucados) propuesta por Śakuni. Vidura le advierte. Pero el padre está dominado por el afecto que siente hacia sus hijos. Corta por lo sano todas las tentativas que se efectúan para convencerle, diciendo que es un mero instrumento del Destino. A partir de este momento, esta creencia en el poder inmutable del Destino volverá a aparecer continuamente en sus palabras. Ciertamente, invita a Duryodhana a reflexionar sobre las consecuencias de sus celos y ambición, se da cuenta de la injusticia que se está realizando, colma a Duryodhana de reproches y por un instante parece ponerse del lado de Yudhiṣṭhira e incluso desearle la victoria. Pero acto seguido se constituye en el auxiliar de los planes de Duryodhana: convoca a los Pāṇḍava para una segunda partida y, luego, autoriza las duras condiciones de su exilio. Apenas los Pāṇḍava se han alejado, le entran remordimientos. Saṃjaya le recuerda que los dioses, cuando quieren que un mortal se pierda, antes que nada le hacen perder el juicio [...]

En III, *48*, Dhṛtarāṣṭra comienza a temer por la suerte de sus hijos, y el poeta señala que estos lamentos no tienen sentido, ya que ha consentido en todos sus excesos. En III, *51*, Saṃjaya repite sus reproches. Es muy característico, en III, *236*, el lamento de Dhṛtarāṣṭra a propósito de las injusticias de las que sus hijos son culpables: a este dolor se mezcla el miedo ante la fatalidad, sentimiento que no cesará de crecer, como está subrayado en el canto quinto. La preocupación impide dormir al rey. Vidura le reprocha continuamente su debilidad y su excesiva condescendencia. El terror se apodera de él cuando alguien le describe el poder y la grandeza de los Pāṇḍava. Sin embargo, los llamamientos que hace entonces en aras a la reconciliación llegan demasiado tarde: Duryodhana está lleno de *hybris*. Obrando como padre amoroso, Dhṛtarāṣṭra redobla sus peticiones. En vano. Ve estallar la desgracia y, ante el sentimiento que tiene de su culpabilidad, se abandona al Destino: su "ojo espiritual" prevé la hecatombe de los héroes [...]

Esta descripción psicológica es exacta y resume innumerables discusiones a las que se podría achacar de monótonas si no subrayasen oportunamente un mecanismo importante del poema. Quizá no muestra con suficiencia la atracción que la idea del destino ejerce sobre Dhṛtarāṣṭra hasta en los momentos en que parece libre: no es sólo una excusa por el mal que hace o permite; también le deja, al menos al comienzo, un mínimo de falsa esperanza que le sirve de coartada. Así, cuando envía a Vidura a convocar a Yudhiṣṭhira para la fatal partida de dados: con la muerte en el alma, Vidura obedece, no sin haber desarrollado el tema que constituye su razón de ser (II, *57*, 1989-1991):[22]

> Yo no apruebo esta misión, príncipe —dice—. No obres así. Tengo miedo de que la familia *(¡kula!)* sea destruida *(kulanāśād bibhemi).* Si hay una ruptura entre tus hijos *(putraiḥ bhinnaiḥ:* "tus hijos" son aquí, a la vez, "tus hijos según la sangre" y "tus sobrinos y pupilos", los Pāṇḍava), ciertamente la pendencia tendrá lugar [...]

Dhṛtarāṣṭra responde: "No, Kṣattar [= Vidura], ninguna pendencia me vendrá a afligir, si el Destino no me es contrario (*pratiloma,* 'a contrapelo'). El Universo entero, con certeza, está sometido a lo que ordena el Creador, no es autónomo [...]".

Gran número de fórmulas descargarán esta abdicación y este rechazo de las responsabilidades en lo invisible: "Ningún ser puede transgredir el destino; el destino es firme, el esfuerzo del hombre es inútil" (*distam eva dhruvaṃ manye pauruṣaṃ tu nirarthakam,* V, *39,* 1564); "el destino es en todas partes más fuerte que el hombre: aunque preveo la victoria de los Pāṇḍava, no puedo retener a mis hijos" (*50,* 2064-2065),[23] etc. El Destino lleva nombres diversos, *daiva, diṣṭa, bhāgya, bhāgadheya, kāla* (propiamente el Tiempo) y *dhātar* (propiamente el Creador): aunque se mezcla en todos los supuestos la indeterminación propia de ellas, estas representaciones son prácticamente equivalentes.[24]

Una vez entablada la batalla, Dhṛtarāṣṭra ya no tiene que tomar decisiones: es demasiado tarde. La idea del Destino lo asedia siempre, o más bien la percepción casi física de un destino que se está cumpliendo, a todo lo largo de su cumplimiento.[25] Aunque él no combate, está constantemente presente en estos cantos guerreros; incluso llega a estar solo en escena con un confidente, por efecto de un artificio que transforma la epopeya en tragedia y que, sin disminuir lo patético del relato, subraya el valor de lección, la fuerza moral y fatal, un poco como el relato de la batalla de Salamina y de la vergüenza de Jerjes que se escucha en *Los persas* de Esquilo, por boca de la reina Atosa. En efecto, no nos encontramos sobre el campo de batalla de Kurukṣetra. Después de la partida del embajador Kṛṣṇa, al comienzo del canto sexto, el padre del ciego responsable, Vyāsa, ha surgido ante él en una actitud y con una proposición notables. La actitud: Vyāsa, gran sabio, ve las cosas, como es obvio, desde un lugar más alto que Vidura y que Dhṛtarāṣṭra, y, como padre, habla a Dhṛtarāṣṭra en un tono menos áspero que Vidura. Sus primeras palabras son de consuelo. Y, para consolarlo, y también porque es cierto, más cierto de lo que Dhṛtarāṣṭra se piensa, él mismo adopta la tesis de que el suceso es fatal: "Es el destino, tigre de los hombres: no te aflijas, no es

posible dominarlo. Allí donde esté el *dharma* —el derecho, la moral— estará la victoria [...]".

Vyāsa no se contenta con eso. El misterio de la libertad humana, es decir, la antinomia del destino y la voluntad, se le aparece en toda su extensión: sí, dice, es el Tiempo, el Destino, el que destruye y crea los mundos (VI, *3,* 119); luego, sin transición alguna, comienza a hablar como lo haría Vidura, aunque con menos rigor (120-121): "¡Muestra el camino del *dharma (dharmyaṃ deśaya panthānam)* a tus parientes, los Kuru! Estás en condiciones de oponerte a ellos. Matar a los parientes es un crimen declarado: no hagas lo que no me es agradable. Es el Tiempo el que te ha nacido en forma de hijo [...]".

Pero, ¿cómo hacerlo, si el mismo Destino, cuando es necesario para su cumplimiento, orienta y desvía el pensamiento y el querer de los hombres? Vyāsa no insiste y está tan alejado de condenar a su hijo que le propone un don extraordinario: le ofrece otorgarle, a él, el ciego, una vista sobrenatural que le permita presenciar desde lejos todos los detalles de los combates. Dhṛtarāṣṭra se niega a aceptarlo y pide simplemente que se le informe de oído. Entonces Vyāsa entrega a uno de los familiares de Dhṛtarāṣṭra, a Saṃjaya, el poder que el ciego ha rechazado: sin cambiar de lugar, lo verá todo, lo oirá todo, en el campo de batalla o en los campamentos donde los jefes deliberen, y expondrá a continuación todo ello a su señor en un inmenso relato; imaginemos una *Ilíada,* pero una *Ilíada* muy ampliada y con la añadidura de una *Iliou Persis,* que sería presentada como la narración hecha a Príamo por alguno de los troyanos... Sin embargo, este artificio no es enteramente arbitrario: es una forma de recordar que Dhṛtarāṣṭra, con el Destino al que ha dado paso, es un personaje tan importante en la trama de los acontecimientos como el más activo de los combatientes. También el ciego corta frecuentemente el relato de Saṃjaya, no tanto para pedir nuevos detalles, cuanto para dar curso a sus gemidos, a sus remordimientos, y para repetir su eterna excusa: la referencia al Destino. Llegará un momento en que Saṃjaya responderá (VI, *77,* 3337-3340): No, no el destino, sino tú, tu debilidad, tus faltas... ¡Como si esa debilidad y esas faltas no hubiesen sido moldeadas por el Destino para que fueran su vía y su vehículo!

El alivio de Dhṛtarāṣṭra: la Providencia

Después de la derrota, después de la total matanza de sus hijos, cuando es reducido a la condición que tantas veces ha previsto en el transcurso de sus

lamentaciones, Dhr̥tarāṣṭra, no obstante, es aliviado muy rápidamente de ese peso y descargado de alguna forma de las razones de su aflicción. Incluso se produce en este momento un cambio radical en el personaje, cambio necesario para que en una nueva parte de su vida y del poema pueda llegar a ser el colaborador venerado y respetado del vencedor, Yudhiṣṭhira. Podemos recordar que, en esta última fase, ya no mostrará debilidad ni vacilación; él, que ha tomado tan malas decisiones en vida de su hijo Duryodhana, recibirá de Yudhiṣṭhira el poder de decisión, del que se servirá firmemente para satisfacción general, realizando de esta forma lo que Duryodhana le había anunciado con una amarga clarividencia, cuando él había tenido la veleidad de oponerse al proyecto de la partida de dados trucados (II, *48,* 1770-1771): "Si Vidura se mezcla en esto, te hará renunciar. Si renuncias, Indra de los reyes, me mataré, tenlo por seguro. Y tú, cuando yo haya muerto, regocíjate con Vidura, disfrutarás de la tierra entera: entonces ¿qué me quieres?"[26]

Es interesante observar cómo se opera esta transformación. Ciertamente, todo el mundo participa en ella. Yudhiṣṭhira se conduce filialmente hacia su tío y lo trata mejor de lo que habían hecho sus hijos. Ello facilita la transición, pero no basta: la transición debe ser interior, es necesario que el culpable se sienta justificado. Esta justificación se produce, en efecto: la excusa del Destino cesa de ser una pobre derrota del espíritu para hacerse en verdad explicativa, luminosa, y ello porque la noción de Destino se dilata en Providencia y, tal como ocurre en nuestras teodiceas occidentales, el "mal" alrededor del cual gira todo el debate cesa de ser un mal para convertirse en un elemento necesario dentro de un conjunto "bueno". Se trata de una verdadera revelación y el que la manifiesta es el ser excepcional al que ya hemos visto reunir, al comienzo de los combates y sin insistencia, los dos términos de la antinomia: Vyāsa, padre de Dhr̥tarāṣṭra, de Pāṇḍu y de Vidura, superior a todos en videncia, en lucidez y en sabiduría. Su intervención ha sido preparada: llega Kr̥ṣṇa para asegurar al Ciego que las intenciones del vencedor son buenas; después del silencio que ha debido guardar mientras que las armas estaban en juego, Vidura le ha prodigado, en largos discursos, consuelos filosóficos y religiosos. Pero estaba reservado a Vyāsa descubrirle lo esencial: mediante lo que él cree que han sido unas faltas, en realidad ha contribuido activamente a la realización de un plan divino dirigido hacia un "bien" cósmico tan importante, aunque de distinta forma, como las miserias humanas, puramente aparentes, cuyo pensamiento le aflige. De cómplice del Destino en una riña sangrienta, Dhr̥tarāṣṭra se convierte y toma conciencia de que ha sido el colaborador de los dioses más sabios en una necesaria operación de cirugía (XI, *8,* 212-245):[27]

He escuchado con mis propios oídos lo que los dioses habían resuelto hacer. Te lo voy a contar para consolidar tu espíritu. Hace un tiempo, me dirigía con paso rápido y sin fatiga hacia la corte de Indra; allí vi a los habitantes del cielo que se habían reunido. ¡Oh hombre libre de mancha! Allí vi a todos los devarṣi con Nārada a la cabeza. También estaba la Tierra, oh dueño de la tierra, como si se hubiera presentado con un propósito determinado. Y la Tierra, habiéndose aproximado a los dioses, dijo a los inmortales reunidos: "Oh bienaventurados, que lo que deba hacerse en mi favor y lo que vosotros habéis consentido en la mansión de Brahma, se ejecute rápidamente". Tras haber escuchado estas palabras, Viṣṇu, a quien los mundos rinden homenaje, habló así a la Tierra en la asamblea de los dioses:

"El mayor de los cien hijos de Dhṛtarāṣṭra, llamado Duryodhana, realizará lo que debe ser hecho en tu favor. Cuando tú lo hayas recibido por rey, tus designios serán cumplidos. Los reyes, reunidos en Kurukṣetra por causa de Duryodhana, se destruirán los unos a los otros golpeándose con armas poderosas. Has de saber, oh diosa, que en este combate te verás aliviada. Apresúrate a volver a tu lugar. ¡Sostén el mundo, oh hermosa!"

En efecto, fue para liberar a la Tierra, abrumada por una superpoblación —que el Mahābhārata explica en diversas ocasiones y de diversas formas—, por lo que Brahma decidió la gran sangría y ordenó a los dioses encarnarse para realizarla. Dhṛtarāṣṭra hubiera podido evitarla, refrenando a los demonios encarnados en el mayor de sus hijos y en varios otros; de esta forma hubiera evitado en apariencia las desgracias; de hecho se hubiera opuesto a la salvación del mundo.

Vyāsa concluye: "[…] Ahora ya te he revelado el eterno secreto de los dioses. Te he hecho ver cómo tu pesar puede desaparecer, cómo puedes soportar la vida y sentir afecto por los hijos de Pāṇḍu reconociendo que lo que ha ocurrido estaba escrito en el destino […]"

¿Cómo no pensar aquí en la asombrosa "Visión" octava de *La Chute d'un ange,* considerada por Émile Faguet como una de las obras cumbres de la poesía filosófica en lengua francesa?:

Le sage en sa pensée a dit un jour: —Pourquoi,
Si je suis fils de Dieu, le mal est-il en moi?
Si l'homme dut tomber, qui donc prévit la chute?
S'il dut être vaincu, qui donc permit la lutte?
Est-il donc, ô douleur! deux axes dans les cieux?

Deux âmes dans mon sein, dans Jéhova deux dieux?—
Or l'esprit du Seigneur, qui dans notre nuit plonge,
Vit son doute et sourit; et l'emportant en songe
Au point de l'infini, d'où le regard divin
Voit les commencements, les milieux et la fin,
Et, complétant les temps qui ne sont pas encore,
Du désordre apparent voit l'harmonie éclore:
Regarde, lui dit-il, et le sage éperdu
Vit l'horizon divin sous ses pieds étendu.
Par l'admiration son âme anéantie
Se fondit, par le tout il comprit la partie,
La fin justifia la voie et le moyen;
Ce qu'il appelait mal fut le souverain bien;
La matière, ou la mort germe dans la souffrance,
Ne fut plus à ses yeux qu'une vaine apparence,
Épreuve de l'esprit, énigme de bonté,
Où la nature lutte avec la volonté,
Et d'où la liberté, qui pressent le mystère,
Prend, pour monter plus haut, son point d'appui sur terre,
Et le sage comprit que le mal n'était pas,
Et dans l'œuvre de Dieu ne se voit que d'en bas!

Pero Dhr̥tarāṣṭra no ha sido únicamente el espectador, "el sabio": ha sido en la tierra la imagen o, mejor, la encarnación, del Destino, Bhaga.

Pāṇḍu, su hijo, sus hermanos y los dioses soberanos védicos

El reconocimiento de los modelos míticos del padre y de los dos tíos de los Pāṇḍava da pie a varias discusiones y suscita varios y considerables problemas, para los cuales sólo se pueden esbozar soluciones provisionales.

Que formen, junto con Yudhiṣṭhira, el grupo de héroes traspuestos a partir de los dioses soberanos, se comprende: en la economía del poema, los tres han sido engendrados para continuar la dinastía, para ser reyes eventualmente. Uno solo de entre ellos, aquel cuya deficiencia no es prohibitiva, Pāṇḍu, el pálido, lo es en efecto —y es natural, desde el momento en que reproduce el tipo Varuṇa, soberano mayor con igual derecho que Mitra—, pero la intención

del tío abuelo y de la abuela al hacerlos procrear era la misma. Por otra parte, aunque sin reinar, al menos Dhṛtarāṣṭra es llamado “el rey” constantemente.

Sus deficiencias también se comprenden. Dos son prohibitivas y significativas, “cualificantes” por contraste, según el modelo citado más arriba: se trata de las que sufren los correspondientes de los “soberanos menores”; el correspondiente de Bhaga, el distribuidor, es ciego; el correspondiente de Aryaman, patrón de todo lo ārya, nació de una madre esclava. La deficiencia de Pāṇḍu no es de este tipo, pero reproduce simplemente un rasgo casi folclórico de Varuṇa.

En cuanto a la distribución de los correspondientes de los dioses soberanos en dos generaciones, ha sido justificada más arriba en lo que concierne a Pāṇḍu y a Yudhiṣṭhira, los dos reyes efectivos: cuando las relaciones conceptuales se expresan en lenguaje histórico, el término “varuniano” es siempre anterior (en una generación, en un reinado) al término “mitriano”. El lugar que ocupan los representantes de los “soberanos menores” es, a primera vista, más asombroso. En la mitología védica, en efecto, y a juzgar por la estructura conservada por la reforma zoroástrica, ya en la mitología indoirania, los “soberanos menores” eran los colaboradores de Mitra, del mismo nivel que Mitra, más bien que de Varuṇa. Funcionalmente, es lo mismo que conserva el Mahābhārata, en el que Dhṛtarāṣṭra y Vidura sólo encuentran su verdadero puesto junto a Yudhiṣṭhira-rey, puesto al que consciente o inconscientemente han aspirado y en el que, por fin, se encuentran a gusto. Pero no por ello dejan de pertenecer, por nacimiento, a la generación anterior, la de Pāṇḍu, con el que han entablado una colaboración —mucho más vaga, puesto que Pāṇḍu vive en el bosque y ellos en la ciudad— que prefigura la que florecerá al costado de Yudhiṣṭhira. Cosa más grave: en el conflicto entre los “buenos” y los “malvados” están, aunque son “buenos”, objetivamente comprometidos en el bando de los “malvados”, contra Yudhiṣṭhira, y sólo gracias a una conciliación, fácil por lo que respecta a Vidura, menos fácil en lo que toca a Dhṛtarāṣṭra, se asocian a él. ¿Por qué? Son posibles varias explicaciones, ninguna de las cuales se impone. Podemos advertir que, en la leyenda del Mahābhārata, en la que los puestos y las afinidades funcionales de los dioses han sido traspuestos en grados de parentesco, al estar ya ocupado el grado “hermano” por los representantes de los dioses canónicos de los tres niveles funcionales, los representantes de los otros dioses del primer nivel (soberanía) sólo disponían del grado más próximo después de la fraternidad: padre y tíos. Se puede pensar también que la trasposición épica guarda aquí la huella de un tema mítico que los docu-

mentos védicos y avésticos ya no permiten percibir directamente, pero que recordaría el famoso himno del ṚgVeda, X, 124, en el que Agni y otros dioses se despiden caballerosamente "del padre Asura", considerado como impotente, burlado, y "se pasan a Indra": los dos colaboradores de Mitra provendrían de esta forma, por conversión, de Varuṇa. Incluso se puede pensar, economizando este cambio, que la mitología indoirania concebía a los soberanos menores como activos en las dos mitades de la soberanía, sobre todo cerca de Mitra, más próximo al hombre, pero también cerca de Varuṇa, más cósmico; si Vidura, personaje simple y sin contradicciones, y, a través de él, Aryaman apenas se prestan a ello, los dos aspectos de Dhṛtarāṣṭra y, a través de él, de Bhaga son, en efecto, uno varuniano (antes del reinado de Yudhiṣṭhira: el Destino ciego o la Providencia cósmica sacrificando multitudes de hombres para alivio de la Tierra) y el otro mitriano (después del advenimiento de Yudhiṣṭhira: el rey honorario que toma las decisiones y que hace las distribuciones útiles a los hombres).

El problema más importante, para quien se interese por los mecanismos de la trasposición, sigue siendo el que planteábamos al comienzo de este capítulo, pero que recibe ahora un enunciado más estricto. Los poetas han traspuesto bien y fielmente, y de una forma que demuestra que la comprendían a la perfección, la estructura de los cuatro dioses soberanos; han hecho que correspondiera a cada uno de los cuatro un personaje que conservase su carácter y su función: a los dioses soberanos mayores corresponden los dos reyes efectivos; a los dioses soberanos menores, los dos "casi reyes". Y, sin embargo, los nombres de los cuatro dioses soberanos son eliminados, el Varuṇa y el Bhaga védicos desaparecen completamente y dejan a Pāṇḍu y a Dhṛtarāṣṭra sin entronque carnal en el mundo de los dioses; el Mitra y el Aryaman védicos —los dos soberanos más próximos— subsisten, sí, pero perdiendo sus nombres, a través de una nueva entidad, Dharma, encarnado en Vidura[28] y a su vez padre de Yudhiṣṭhira. La explicación más probable me parece la siguiente: en una forma primera, contemporánea a los más antiguos tiempos védicos o anterior, el Mahābhārata no debía presentar esta anomalía; los personajes que corresponden a los cuatro dioses soberanos, a los Āditya, debían ser las encarnaciones o los hijos de estos dioses, de la misma manera que los personajes que corresponden a los dioses funcionales eran y siguieron siendo los hijos o las encarnaciones de estos dioses; luego, al ser enteramente renovada, por usura o por reforma, la teología de la soberanía, fueron retirados los nombres de los dioses soberanos, haciendo de Pāṇḍu y de Dhṛtarāṣṭra una excepción

manifiesta, una especie de huérfanos en el juego generalizado de las paternidades o encarnaciones divinas. El mismo Mitra fue borrado; pero como Yudhiṣṭhira, su correspondiente, estaba enrolado como primer término en la lista de los héroes funcionales en la que cada uno de los otros términos tenía un dios padre, la estrecha solidaridad de los cinco Pāṇḍava obligó a los poetas a mantenerle a él también su padre divino, bajo el nombre rejuvenecido de Dharma, que, por extensión, también sustituyó a Aryaman en tanto que encarnado en Vidura. Esta hipótesis, llena de consecuencias para la prehistoria del poema tal como ha llegado hasta nosotros, es la única que pone en consideración todos los datos, positivos y negativos, del tema.[29]

La asimetría que resultó y no fue reparada, el doble oficio impuesto a Dharma, traicionan la corrección, una corrección deficientemente realizada. Dharma, por otra parte, convertido en el único heredero de todo el antiguo personal divino de la soberanía, tiene muchas otras encarnaciones en el poema: desde la serpiente que hace pasar un examen de sabiduría a Yudhiṣṭhira hasta el perro que lo acompaña en su último viaje;[30] pero sólo son intervenciones fugitivas, sin influencia en el curso de los grandes acontecimientos; mientras que Vidura y Yudhiṣṭhira atraviesan todo el poema y desempeñan en él los papeles que sabemos. Para los mitógrafos, el doble oficio de Dharma tiene al menos el mérito de confirmar que el Mitra y el Aryaman indoiranios estaban ligados de una forma particular e incluso eran difíciles de distinguir, no siendo Aryaman más que una especificación de Mitra.[31]

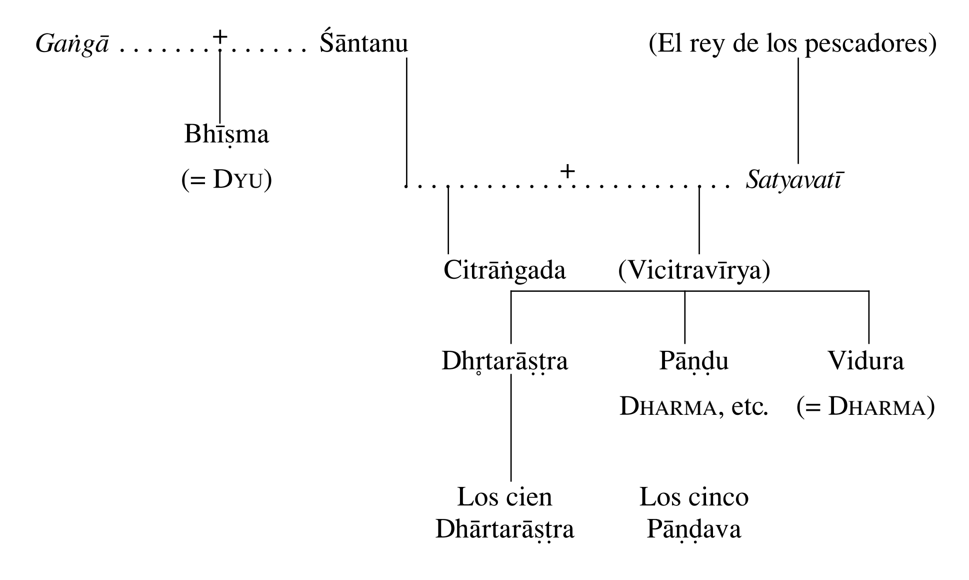
Vidura y Yudhiṣṭhira, la muerte de Vidura

Después de los 14 años de su "triunvirato", Dhr̥tarāṣṭra —llevándose consigo a las reinas Gandharī, su mujer, y Kuntī, su cuñada— y Vidura se separan de Yudhiṣṭhira para acabar su vida en el bosque, lugar de penitencia. Poco tiempo después, Yudhiṣṭhira y sus hermanos van a hacerles una visita. Encuentran a Dhr̥tarāṣṭra y a las reinas en la ermita, pero no a Vidura. ¿Por qué? Dhr̥tarāṣṭra lo explica: Vidura está realizando (XV, *26,* 689-707) completamente solo las más terribles austeridades; no viviendo más que del aire, está ya tan flaco que sus venas forman salientes bajo su piel. Yudhiṣṭhira recorre el bosque en su búsqueda. Lo divisa y lo llama: "¡Eh!, Vidura, soy el rey Yudhiṣṭhira, aquel a quien amas…" Vidura se apoya en un árbol y lo mira largo tiempo sin pestañear; mediante esta mirada, se vacía literalmente en él:

> El sabio Vidura hizo que sus miembros penetrasen en sus miembros, que su aliento se introdujera en su aliento, que sus dientes se colocaran sobre sus dientes. Fuerte por la fuerza del yoga y como resplandeciente de energía, Vidura entró en el cuerpo *(tanu)* del príncipe, del rey justo… Sin embargo, el cuerpo *(śarīra)* de Vidura continuaba apoyado en el árbol, fijos los ojos con una mirada inmóvil. Y vio entonces el rey que la vida le había abandonado.

Yudhiṣṭhira quiere realizar en seguida los ritos funerarios y quemar el cadáver. Una voz se lo impide: el muerto está en él; él está en el muerto… Vuelve adonde se halla Dhr̥tarāṣṭra, justo en el momento en que el sabio Vyāsa, surgido una vez más en el momento oportuno, da al viejo la explicación necesaria de esta extraña forma de muerte: Vidura y Yudhiṣṭhira no han hecho otra cosa que reencontrar sensiblemente su profunda unidad, "Dharma es Vidura y Vidura es el hijo de Pāṇḍu *(yo hi dharmaḥ sa viduro viduro yaḥ sa Pāṇḍavaḥ).* Gracias a la gran fuerza que da el yoga, tu hermano magnánimo, el más inteligente de los hombres, cuando vio al magnánimo hijo de Kuntī, entró en él […]" Así acabó Vidura, dando al exégeta una última lección de teología védica y prevédica de la soberanía.[32]

VI. EL TÍO ABUELO



CARÁCTER DE BHĪṢMA

Ahora debemos considerar, desde la perspectiva de la trasposición épica de la mitología, a un personaje eminentemente simpático, aunque singular: el tío abuelo de los Pāṇḍava, Bhīṣma. Este héroe recibió en su juventud un privilegio: sólo morirá cuando consienta en morir. Esperando ese momento, sin perder sus fuerzas, atraviesa las generaciones: vela por sus hermanos menores, los reyes Citrāṅgada y, luego, Vicitravīrya, cuyo nacimiento ha autorizado; asegura la procreación póstuma de los tres hijos de este último, el rey Pāṇḍu y sus dos hermanos, los educa y organiza el nuevo reinado; y finalmente, a la muerte de Pāṇḍu, se dedica a la educación de los Pāṇḍava y de los hijos de Dhṛtarāṣṭra. Cuando se desencadena la crisis entre los primos, une sus esfuerzos y sus plegarias a las de Vidura y a las de los preceptores, hace todo lo que puede para impedir las injusticias y, más tarde, el conflicto que resulta de ellas. Una vez declarada la guerra, toma sin embargo, como jefe supremo, el mando de las huestes de los "malos" contra los "buenos", aunque también a éstos dirige imprecaciones y consejos. Herido de muerte (en con-

diciones impuestas por él por otra parte), cae, pero se hace depositar en el borde del campo de batalla y suspende su muerte hasta después de la victoria de los "buenos", a los que, en la persona de Yudhiṣṭhira, tiene todavía el tiempo de instruir sobre los más variados asuntos a lo largo de los cantos XII y XIII.[1] De esta forma se constituye en una especie de "héroe encuadrante": nacido el primero de todos los que deben actuar en el poema, muere el último de todos los que deben morir y antes de ese "renacimiento" que es el reinado de Yudhiṣṭhira. Bhīṣma es, como le llaman gustosamente los jóvenes, el *pitāmaha*, el abuelo.

Su papel, como puede verse, consiste en asegurar de generación en generación la continuidad de la dinastía y, en cada generación, preparar al rey, así como a los príncipes hermanos del rey para que puedan realizar dignamente sus funciones. La tarea no es siempre fácil. Así, la muerte de Vicitravīrya plantea un problema, ya que este rey muere sin descendencia. Según la ley religiosa, incumbe al mismo Bhīṣma, hermanastro del muerto por parte de su padre, engendrar un heredero de una de las viudas. Por una razón que examinaremos más tarde, no puede cumplir este deber. De acuerdo con la reina madre, recurre al segundo procedimiento legal y confía la tarea a un gran asceta, que también resulta ser un hermanastro del muerto, pero por parte de madre. En la siguiente generación, Bhīṣma toma precauciones y su primera preocupación es casar a sus sobrinos, quienes, en efecto, y aunque en unas condiciones poco normales de una y otra parte, engendran unos hijos; pero, aunque la dinastía está salvada en cuanto a la sangre, el peligro radica en otra parte: en la competición entablada entre los dos grupos de sobrinos nietos, los cinco hijos putativos de Pāṇḍu y los 100 varones salidos de Dhr̥tarāṣṭra gracias a la división de una gran bola de carne. Y es en este punto donde la conducta del *pitāmaha* parece extraña. Sabe en qué lado está el derecho y lo dice en todo momento, pero, de hecho, no pone al servicio de los Pāṇḍava la autoridad que le confieren su edad y sus méritos; violento a veces en las palabras, se mantiene neutro en sus acciones; todavía más: en sus sentimientos permanece neutral hasta el final, y de una neutralidad tan cierta y pública, que el jefe de los malvados, Duryodhana, la hace entrar en sus cálculos: "Bhīṣma no siente afecto —dice desde el comienzo— por un bando ni por otro; en consecuencia, será neutral". Este equilibrio se mantiene, acrobáticamente, incluso en la guerra: unido por posición al "grueso" de la familia, que resulta ser el bando de los "malvados", acepta ser su jefe y no los traiciona, pero cada noche, cuando, según lo convenido, las relaciones de guerra dejan paso a las relaciones de paz, recibe la visita de sus otros sobrinos, los "buenos", a quienes desea la victoria,

los anima y, ante el indiscreto ruego de Yudhiṣṭhira, él mismo le revela las condiciones que deben ser cumplidas en el campo de batalla para que, señor como es de la hora de su muerte, se encuentre en la imposibilidad de defenderse y, por lo tanto, de rechazar la muerte (VI, *107,* 4968).

DYU ENCARNADO, MOCEDADES DE BHĪṢMA

Advertidos por tantos otros ejemplos, podemos sospechar que este estatuto y este comportamiento extraños traducen en términos humanos un tipo mítico. De hecho, el *pitāmaha* también es un dios encarnado. ¿Cuál? Y dado que, para el estudioso de estos problemas de trasposición, el nacimiento de los héroes es, en cada caso, un elemento particularmente revelador, ¿cómo se encarna ese dios?

Como a menudo sucede, el poema presenta, una tras otra e incluso imbricándolas la una en la otra, dos variantes muy próximas, pero que no concuerdan exactamente en un detalle importante.[2]

Según la primera (I, *96-98,* 3883-3919), un rey del linaje de Ikṣvāku, Mahābhiṣa, eminente sacrificador que había merecido el acceso al cielo, asistía a una reunión en casa de Brahma. Entre otros visitantes, estaba allí Gaṅgā, la diosa personificación del río Ganges. Una racha de viento levantó la falda de la diosa y todos los varones presentes bajaron los ojos, salvo Mahābhiṣa. Brahma lo castigó condenándolo a renacer una vez entre los mortales; inmediatamente, sin perder la dignidad, el culpable escogió, entre los reyes disponibles sobre la tierra, aquel de quien sería hijo: Prātipa, Pero Gaṅgā no fue insensible al homenaje de Mahābhiṣa. Se retira y, mientras vuelve a la tierra, encuentra a un grupo de ocho dioses, los Vasu, cabizbajos y con aspecto desolado. La diosa los interroga sobre su situación: también ellos están bajo el impacto de una maldición. Por haber saltado inadvertidamente, sin verlo, por encima del gran asceta Vasiṣṭha, éste los ha condenado a encarnarse, a nacer de un vientre de mujer. El encuentro de Gaṅgā les parece providencial: ya que no pueden escapar a la condición humana, al menos pueden nacer de una diosa, con tal de que ésta consienta en unirse a un mortal: "Evítanos —le dicen— entrar en el vientre de una mujer…" La diosa acepta y les pregunta quién será el padre, pues los Vasu ya han escogido: será, dicen, Śāntanu, el hijo que va a nacerle al rey Prātipa. También entonces acepta. La Providencia, como se ve, ha hecho bien las cosas, ya que ella tendrá por pareja en la tierra a quien, en el cielo, osó mirarla durante el golpe de viento e hizo estremecer un poco su corazón…

Los Vasu todavía piden algo más: a medida que nazcan —son ocho— su madre-río los arrojará en seguida a sus propias aguas con objeto de ahogarles y permitirles de esta forma recuperar sin dilación su puesto entre los dioses. Acepta de nuevo, pero esta vez con una reserva: el rey que le dará tantos hijos, ¿puede quedar sin herederos? Entonces, los ocho Vasu prometen entregar cada uno de ellos una octava parte de sí mismos para componer un noveno niño que sobrevivirá, aunque no tendrá descendencia.

Para la Providencia, bien ayudada por la misma Gaṅgā, supone un juego procurar la unión deseada: Śāntanu nace de Prātipa, encuentra a la diosa y se inflama de amor. La diosa consiente en ser su mujer, pero con una condición melusiniana: no se opondrá jamás a ninguno de sus actos, por malvado que le parezca, y nunca le dirá nada desagradable. El idilio se desarrolla a las mil maravillas, sin otra contrariedad que la muerte, perpetrada ocho veces, de los hijos recién nacidos: cada vez que nace un niño, la madre se apresura a precipitarlo en la corriente de "su" río diciéndole: "¡Te quiero!" El rey sufre, pero, temiendo ser abandonado, no protesta. Con ocasión del noveno nacimiento, sin embargo, no puede aguantarse y toma la delantera: "Matando a tus hijos —dice— cometes un enorme pecado..." El pacto se rompe, de esta forma, y la Melusina debe separarse para siempre del imprudente que no ha sabido ser más esposo que padre...

Y, sin embargo, a este noveno hijo no lo habría ahogado, ya que ella misma lo había obtenido de los Vasu a fin de que el rey pudiese conservar un hijo... Y es aquí donde está situada la segunda variante en boca de Gaṅgā, que antes de desaparecer explica al rey sus infanticidios de dos formas: la que acabamos de tratar y, a continuación, respondiendo a una pregunta de aquél, esta otra (*99*, 3920-3967):

Un día, los Vasu se paseaban con sus mujeres por el bosque donde se hallaba la ermita de Vasiṣṭha, hijo de Varuṇa. El sabio se encontraba ausente, pero allí estaba la vaca maravillosa, Surabhi, hija de Dakṣa, cuyos pechos producían todos los objetos que se deseaban como si fueran leche. No obstante, el asceta sólo se servía de ella para obtener la mantequilla necesaria para sus libaciones. Una de las damas presentes se interesó por la vaca y recibió de uno de los Vasu, llamado Dyu, una información complementaria que encendió su concupiscencia: aquel que bebiese de la leche de Surabhi viviría 10 000 años en plena juventud... La joven diosa pensó inmediatamente en una buena amiga que tenía en el mundo de los hombres y pidió a Dyu que llevase la vaca con su ternero a su amiga para que bebiera la leche maravillosa y fuera la única persona en la tierra exenta de enfermedad y vejez. Inmediatamente, ayudado

por los otros Vasu, entre los que se encuentra Agni, Dyu robó la vaca. A su regreso, el asceta constató el delito, nombró a los autores y los condenó a nacer en el mundo de los hombres… Arrepentidos, los Vasu fueron a pedirle perdón, pero todo lo que pudieron obtener fue: se encarnarán, pero los que tan sólo habían actuado como cómplices no permanecerán más que un año en la tierra (es decir, el tiempo del embarazo y algunas semanas más), y únicamente el principal culpable, Dyu, será castigado más severamente: tendrá que permanecer "largo tiempo" en el mundo de los hombres, virtuoso y consagrado a su padre, y sin mujer. Los Vasu pidieron entonces a Gaṅgā que fuera su madre y que los ahogara en el momento que nacieran. Y así, cuando ya todos los Vasu menos uno habían vuelto sin dilación al mundo de los dioses, sólo quedaba el último, condenado a vivir "largo tiempo".

Podemos ver que aquí hay, en relación con la primera variante, una diferencia en la forma de la falta, remplazando el robo de la vaca a la irrespetuosa mirada; una diferencia también en la razón alegada para la supervivencia del nacido en último lugar: no ya una gracia, una indemnización solicitada por la madre en beneficio del padre, sino una agravación de la pena para el más culpable; solidariamente, una diferencia en la constitución misma del niño que no es ya un suplemento, un conglomerado artificial de las octavas partes extraídas de los ocho Vasu, sino uno de los Vasu, igual a los otros, y finalmente, una diferencia en el rango ordinal del superviviente, que no es ya un noveno, sino el octavo de los ocho, si nos atenemos al número ordinario de los Vasu (*100,* 3998). Pero lo más interesante en esta variante es que el dios personal encarnado en el niño superviviente —el futuro Bhīṣma— tiene un nombre: Dyu (*99,* 3965): "Así —subraya el poeta después del discurso de la diosa—, el héroe que fue llamado Devavrata, hijo de Gaṅgā, el hijo de Śāntanu, superior a Śāntanu por sus cualidades, no era otro que Dyu".

Ahora bien, Dyu es un venerable dios védico y ciertamente prevédico: *Dyuḥ pitā́*, "el padre Cielo", cuyo nombre concuerda con el de Júpiter, fue el último, el inexpugnable reducto de la mitología comparada durante los cinco largos decenios en que se impugnaba a todo el resto; es interesante verlo encarnado en el *pitāmaha* del Mahābhārata. Que se le presente como uno de los Vasu, nombre colectivo de un grupo de dioses muy incoloros del ṚgVeda, puede sorprender, pero esta pertenencia ya se formula en los Brāhmaṇa (*Śat. Br.,* XI, 6, 3, 6); además, hemos visto, en el mismo pasaje del Mahābhārata, a otro dios, cuya personalidad es más fuerte que la de Dyu, igualmente incluido entre los Vasu: Agni. En los dos casos, la sujeción a un grupo es artificial y, en lo que respecta a Dyu, se explica aquí por la necesidad de hacer de él, en la

encarnación, el único superviviente de varios hermanos. En cambio, no es verosímil que el antiguo dios del cielo, Dyu, casi completamente ausente del Mahābhārata, sea movilizado aquí por artificio. Pero, antes de confrontar al dios y al héroe, sigamos a éste hasta el momento en que asume el oficio de tutor que conservará durante tres generaciones.

Gaṅgā, al abandonar a su esposo, se lleva consigo al recién nacido. Lo educa como no habría podido hacerlo ninguna mujer, y cuando un día reaparece ante su padre se ha convertido en un joven hecho y derecho: hermoso, puro, hábil con todas las armas. Bajo el nombre de Devavrata, permanecerá en adelante "en el mundo de los hombres", según los términos de la maldición que pesa sobre él.

Privado de Gaṅgā, Śāntanu pasa, no obstante, cuatro años felices con el hijo que ésta le ha dejado. Pero un día, durante una cacería, encuentra a una joven que inflama su corazón: iba en una barca y despedía una suave fragancia. Se presenta como la hija del "rey de los pescadores" y Śāntanu va inmediatamente a pedirla por esposa a su padre. Éste le responde que Satyavatī, nacida de noble cuna, le ha sido confiada para que le dé un marido conveniente; que Śāntanu es, a su modo de ver, un partido muy interesante, pero que debe imponerle una condición: el niño que nazca de ella será rey y ningún otro podrá serlo… Con el corazón destrozado, el rey se niega: el trono, ¿no pertenece por derecho al mayor, al hijo que recibió de Gaṅgā, Devavrata? Y vuelve al palacio donde, consumido por un amor sin esperanza, languidece de día en día, hasta que Devavrata se inquieta y se informa. Su padre no quiere decirle nada, pero un viejo ministro es menos discreto (*100,* 4011-4038).

Entonces, seguido de un pomposo cortejo, Devavrata se presenta ante el rey de los pescadores y le dice muy simplemente que acepta su condición: para que Satyavatī sea concedida a su padre, renuncia a sus derechos y abandona de antemano el trono en beneficio del hermanastro que ha de nacer. Pero el rey de los pescadores duplica inmediatamente su exigencia; no duda de la palabra del príncipe y sabe que la cumplirá. Pero, ¿qué pasará si Devavrata tiene hijos? ¿No se levantarán como pretendientes? Es necesario, por lo tanto, que Devavrata renuncie también a casarse, a engendrar… Solemnemente, el hijo de Gaṅgā jura esto también:

> Rey de los pescadores, el más grande de los príncipes, escucha el juramento que hago en medio de los kṣatriya que me escuchan, y que hace referencia a mi hermano: príncipes, acabo de renunciar a la realeza; he aquí la decisión que ahora voy a tomar en lo que concierne a mi descendencia: a partir de hoy, pescador,

observaré la continencia; ¡sin haber tenido hijos obtendré en el cielo los mundos imperecederos!

El pescador, admirado, dice: *dadāni,* "¡debo dársela!" Y entrega su hija a quien no es más que el humilde mensajero de su yerno el rey. El mundo celeste se asocia a este homenaje: los dioses, los Apsaras, los ṛṣi hacen llover flores, y dicen los primeros: "¡Este hombre es terrible, *bhīṣmo 'yam*!" Cuando entra en la capital, los hombres lo aclaman con la misma fórmula: de este modo, Devavrata cambia de nombre y será, en adelante, "Bhīṣma, hijo de Gaṅgā". Finalmente, Śāntanu, reconociendo los sacrificios de su hijo y confirmando, sin darse cuenta, la maldición de Vaśiṣṭha, le concede un don inaudito: morirá cuando le venga en gana.

Armado con sus renunciamientos y su privilegio, Bhīṣma comienza entonces su larga vida de abnegaciones (*100,* 4039-4066).

Bhīṣma, Dyu y el dios escandinavo Heimdallr

¿Qué hay de común entre el dios-cielo védico Dyu y el héroe en el que se encarna? A primera vista, nada, por la razón de que el ṚgVeda no dice casi nada de Dyu, a quien no se le dirige ningún himno. Cuando Dyu no es el simple apelativo del cielo y se le personifica, aparece generalmente como pareja de la Tierra, lo más a menudo en una forma del doble dual, *dyā́vāpṛthivī.* Cuando está separado de ella, el único carácter que se pone en relieve es el de su paternidad: a la Aurora se la considera frecuentemente su hija, a los Aśvin sus descendientes *(nápātā),* a Agni su hijo *(sūnú)* o su pequeño *(śíśu);* Parjanya, Sūrya y, en grupos, los Āditya, los Marut y los Aṅgiras son sus hijos *(putrá);* en una ocasión se dice de él que es padre de Indra, en otra se le califica como "de buena simiente" (IV, 17, 4, *surétas*), y varias veces se le llama "el toro"; también varias veces se le denomina Dyu-pitar (VI, 51, 5, etc.). Y, sin embargo, en la colección de himnos, una veintena de veces, en varias de las cuales la personificación es cierta, Dyu es del género femenino. Las más antiguas señales que tenemos del dios se reducen a estas indicaciones y en los demás libros védicos todavía se empobrecen más.

A Bhīṣma, como he dicho más arriba, se le llama *pitāmaha* (sobre todo en el canto duodécimo), e incluso *prapitāmaha*, lo que se justifica a la vez por su anterioridad respecto a los otros héroes, por la preocupación que tiene de asegurar una descendencia a cada generación de la dinastía y por la paternidad

moral que resulta de ello y que se extiende a muchos personajes; pero en realidad no es más que el tío de unos y el tío abuelo de los restantes; carnalmente no es padre de nadie, aunque ello no se debe a que sea impotente, sino a un juramento. Por lo demás, no está casado ni emparejado con ningún personaje femenino que recuerde, de cerca o de lejos, a la Tierra. Si, junto a él, la reina madre (y abuela) desempeña a veces un papel de un nivel similar al suyo, ello se reduce únicamente a deliberaciones sobre la conducta a seguir y a decisiones tomadas en común: colaboración, pero no unión. Para finalizar, podemos advertir que este tipo de héroe, cuya vida, prolongada a voluntad, encuadra a tantas otras vidas y a tantos otros sucesos, corresponde a la amplitud, a la eternidad de ese marco inmutable de todas las cosas que es el cielo; sin embargo, la singular situación del cielo no ha dado lugar, en el R̥gVeda, a ningún teologema explícito.

Y, no obstante, Bhīṣma ha recibido su carácter y sus extrañas "mocedades" de un dios celeste; sólo que no es en el R̥gVeda donde se encuentra el modelo, sino en otros indoeuropeos, hecho éste que nos invita a pensar que unos grupos distintos a los que compusieron los himnos, pero entre quienes se preparaba la epopeya, conservaron una representación olvidada u omitida por los poetas védicos. Ante todo, son los escandinavos quienes nos ofrecen un testimonio: en la persona de Heimdallr, presentan a un dios, bastante bien conocido, que aclara muchas de las extrañezas de Bhīṣma.[3]

Heimdallr es el más antiguo de los dioses: nació en el albor de los tiempos, *í árdaga* (*Hyndluljóđ,* 37), es el antepasado de la humanidad (*Völuspá,* 1).[4] Y, sin embargo, no es el jefe del mundo ni el rey de los dioses; esto corresponde a Óđinn, nacido después de él, pero que es "el más grande de todos" por nacimiento (*ibid.,* 40).

Simétricamente, en la gran batalla escatológica que marcará el fin, si no del mundo, al menos de la era presente, morirá el último de los dioses de esta era.

Aunque no es el cielo —los dioses escandinavos no son naturalistas—, no por ello el cielo deja de ser su dominio propio: "Mora en el fin del mundo —escribe Jan de Vries—,[5] al pie del arcoíris, pero su palacio está en lo alto de los cielos, Himinbjörg. El arcoíris es el camino que une el horizonte límite con el centro mismo del cielo, y, desde lo alto del cielo, desde la cumbre del eje central, el dios vigilante escruta todos los rincones del mundo". Porque es el observador, el que advierte a los dioses y, como tal, en la escatología, anuncia mediante el sonido de su trompa el drama en el que el mundo va a perecer.

Pero además de ser este dios cósmico, interviene de forma decisiva en la vida social de los hombres.[6] Recorriendo la tierra de incógnito bajo el pseudónimo de Rígr —nombre extranjero que se da al rey; quizás a través de los bizantinos se trata del *rēg-* latino, o más bien del *ríg-* de los irlandeses—, se presenta en primer lugar en una casa muy pobre, donde es acogido por la pareja llamada Bisabuelo-Bisabuela; pasa allí tres noches, en el lecho conyugal, y parte tras haber engendrado a un hijo, que pasará por el hijo de la pareja y que, a su nacimiento, será llamado *Þraéll,* "Esclavo": su descendencia, tanto los varones como las hembras, llevarán siempre nombres peyorativos. Rígr se presenta entonces en una casa, más rica, donde recibe la hospitalidad de la pareja Abuelo-Abuela; después de tres noches, vuelve a partir, dejando a la Abuela embarazada de un hijo que también pasará por el hijo de la pareja y que, a su nacimiento, será llamado Karl, "Campesino Libre"; los nombres de los hijos varones de Karl hacen alusión, en su mayor parte, a la vida campesina, si bien uno de ellos es el apelativo del artesano; los nombres de las hijas, menos característicos, son elogiosos. Por último, Rígr se presenta en una tercera casa, lujosa, donde el Padre y la Madre lo reciben suntuosamente; aquí, el producto de su paso recibe el nombre de Jarl, "Noble"; a diferencia de sus hijos precedentes, Rígr no abandona a éste, dejándolo simplemente a cargo de la pareja, sino que contribuye a su educación e, incluso, lo adopta finalmente como hijo. A este "Rígr-Jarl" sólo se le atribuyen descendientes varones, todos los cuales llevan nombres que significan "hijo, varón, heredero" y viven como guerreros al igual que su padre; sólo el último, el "joven Konr", "Konr ungr", se separa del grupo y se convierte en el primer rey, *konungr*, rey, por otra parte, caracterizado principalmente por un saber mágico fundado en las runas.

Este relato, cuya autenticidad no hay que poner en duda, muestra, como hemos visto, a Rígr encontrando sucesivamente a parejas con unos nombres que designan generaciones sucesivas; en la mujer de cada una engendra, muy en secreto, un hijo, pero este hijo, social y legalmente, no es su hijo, sino que sigue siendo hijo de la pareja; si el último, Jarl, se convierte finalmente en su hijo, es por adopción, como si carnalmente no fuera su padre. Es más, estas procreaciones sucesivas, que atraviesan de abajo a arriba los tres términos de la jerarquía social, tienden hacia un resultado: suscitar, entre los *jarlar,* el rey, un rey que lleve el nombre escandinavo de rey, *konungr* y, por lo tanto, un rey verdadero, mientras que Heimdallr, que, por otra parte, le enseña lo necesario para que sea un *konungr* digno, no es rey o sólo lo es virtualmente, bajo el nombre extranjero de "rey", *Rígr,* que ha tomado por pseudónimo y del que no se aprovecha en ningún momento para reinar sobre nadie.

La documentación sobre Heimdallr contiene otros dos rasgos singulares.

No lleva armas o, mejor dicho, su arma es su cabeza, al igual que los carneros y, a pesar de ciertas opiniones en contra, hay una probable relación entre su nombre y un nombre poético del carnero, *heimdali;* los kenningar, o perífrasis escáldicas, designan, una de ellas, a la espada como la cabeza de Heimdallr, *Heimdallar höfuđ,* y, la otra, a la cabeza como la espada del mismo dios, *hjörr Heimdallar.* De hecho, mientras que el arma propia de cada uno de los dioses es específica, Heimdallr no tiene armas.[7]

Por otro lado, su nacimiento es maravilloso y, cada vez que se hace mención de él, tiene una formulación enigmática. He aquí los textos. En la *Húsdrápa,* poema escáldico de finales del siglo X, donde se habla del duelo entre Heimdallr y el demoniaco Loki, al adversario de Loki se le califica como *mögr mœđra einnar ok átta,* "hijo de una y de ocho madres". En el *Heimdallargaldr,* es el mismo Heimdallr quien se presenta en estos términos: "Soy hijo de nueve madres, soy hijo de nueve hermanas". La "Pequeña Völuspá", inserta en los *Hyndluljóđ*, precisa por otra parte el tiempo y el lugar de este nacimiento:

37. Un ser nació al comienzo de los tiempos,
de fuerza prodigiosa, de la raza de los dioses;
nueve lo criaron, al hombre —?—,
hijas de gigantes, en los confines de la tierra.

Sabemos lo que son estos "confines de la tierra" cuando, dos estrofas más adelante, el poema dice de este ser primordial:

39. Se desarrolló con las fuerzas de la tierra,
con el mar muy fresco, con la sangre de los cerdos
sacrificados (?).

En 1844, W. Müller manifestó que estas nueve madres que criaron a Heimdallr en un punto donde la tierra y el mar proporcionan alimentos en conjunto podían explicarse mediante las *níu bruđir* de un poema de Snaebjörn (comienzo del siglo XI) que son claramente las olas del mar y, también, las "nueve hijas de Ægir", dios del mar, de las que habla Snorri, citando otro poema escáldico, y que también son, ciertamente, las olas; y, de una forma general, mediante las *meyjar,* "las jóvenes" que representan a las olas en varios textos poéticos (*Baldrsdraumar,* 12; las adivinanzas planteadas a Heiđrekr en la saga que lleva su nombre). Hay que aceptar este extraño enunciado aunque, como

constata Birger Pering, “el mito de un dios criado por nueve jóvenes ondinas no ha dejado ninguna huella en las leyendas del Norte”. La extrañeza de esta expresión se redujo en 1959 —y también, al mismo tiempo, fueron esclarecidas las relaciones de Heimdallr con el carnero— gracias a la comparación con los datos del folclor galés.[8]

En efecto, de Gwenhidwy —una de las *morforwynion* o “doncellas del mar”, genios femeninos de un tipo conocido por todos los pueblos marinos del Norte, y no siempre muy atrayentes—[9] se dice “que las olas cabrilleantes constituían sus ovejas y la novena ola su carnero”.[10] Esta figura, definida de esta forma en un hermoso libro que un autor local, J. Jones, bajo el ambicioso pseudónimo de Myrddin Fardd, consagró en 1909 al folclor del Caernarvonshire, *Llên gwerin sir Gaernarvon,* p. 106, se inserta en un conjunto conocido. Muchos pueblos costeros comparan las olas que, cuando sopla una fuerte brisa, están coronadas de blanca espuma (así lo expresa Myrddin Fardd: *tonau brigwynion*), con animales diversos, sobre todo con caballos y yeguas, con vacas o toros, con perros y ovejas. En Francia se dice “moutons, moutonner, moutonnant” y los ingleses dicen “white horses”. Los galeses modernos, al igual que los irlandeses, hablan de “yeguas *(cesyg)* blancas”, pero es en ovejas en lo que la antigua tradición ligada al nombre de Gwenhidwy, como los folclores francés, vasco, etc., transfiguraba a esas olas. Por otra parte, en muchos países, los marinos o la gente de la costa atribuyen a ciertas sucesiones de olas unas cualidades o unas fuerzas particulares, a veces, incluso, como dice Paul Sébillot, un poder sobrenatural: ocurre entonces que la tercera o la novena, o la décima ola es la más alta, o la más peligrosa, o la más estrepitosa, o la más sobrecogedora.[11] Pero lo que es original en la tradición galesa sobre Gwenhidwy, es una combinación de estas dos creencias que redunda en hacer de la novena ola el carnero de las simples ovejas que son las ocho olas precedentes.[12]

Esta representación proporciona una explicación satisfactoria a la parte de la personalidad de Heimdallr que consideramos: permite ajustar su nacimiento —nueve madres que son las olas, en los confines de la tierra— y sus atributos de carnero: sabemos que, cualesquiera que fuesen su valor y su función míticos, la escena de su nacimiento hacía de él, en el blanco cabrilleo del mar, el carnero producido por la novena ola. Si ello es así, es exacto decir que tiene nueve madres, ya que una sola no basta, ni dos, ni tres, que es necesario exactamente una sucesión de nueve para producirlo y que la novena, aunque es la única que lo da a luz, sólo lo da a luz por el hecho de tener precisamente ocho delante de ella. Así se explica de la mejor forma la singular expresión analítica de la *Húsdrápa,* que llama a Heimdallr “el hijo de una y de ocho olas”:

esta descomposición de la cifra 9 es excelente, al recalcar la única ola decisiva del grupo. Así se explica también que Heimdallr esté caracterizado como "el más blanco de los Æsir", *hvítastr ása:* en las transfiguraciones folclóricas del cabrilleo, el blanco de la espuma aparece claramente ("white horses", "yeguas blancas", etc.) y la misma *morforwyn* galesa, propietaria de esos rebaños blancos que corren sobre las olas, se llama *Gwen-hidwy* o, más bien, *Gwen-hudwy*,[13] cuyo primer término —el único claro— significa Blanca…

No pretendo de ninguna forma sugerir aquí que Gwenhudwy o, más bien, sus olas y su carnero, hayan sido otrora, en la mitología, los homólogos de las madres de Heimdallr y del mismo Heimdallr; me parece, por el contrario, que, dejando a un lado este punto, los dos apartados mitológicos no tienen nada en común. Sin embargo, el extraño rebaño de Gwenhidwy nos permite interpretar sin artificio la parte más rica en imágenes de la personalidad de Heimdallr.

Paralelismo entre Bhīṣma y Heimdallr

Me imagino que no es necesario disponer en dos columnas el balance de las analogías estructuradas que se advierten entre el dios celeste Heimdallr y Bhīṣma, encarnación del dios Cielo. He aquí las principales:

Uno y otro son figuras "encuadrantes", nacidos antes que los demás y muertos después de ellos, uno en la batalla escatológica, otro en la inmensa batalla de Kurukṣetra, y atravesando, en plena actividad, el transcurso de las generaciones; en el caso del dios Heimdallr, este ritmo de duración se expresa de forma pintoresca, durante su estancia en la tierra en forma de hombre, mediante la hospitalidad que pide sucesivamente al Bisabuelo y a la Bisabuela, al Abuelo y a la Abuela, al Padre y a la Madre, y mediante los cuidados que prodiga al hijo de estos últimos y al hijo de este hijo; en el caso del héroe Bhīṣma, la travesía de las generaciones se efectúa realmente mediante el papel que desempeña el "inmortal" Bhīṣma con respecto a sus hermanos menores, a los hijos del segundo y, luego, a los hijos de aquéllos.

Por la primogenitura de que gozan, uno y otro deberían reinar; no lo hacen. En el caso de Heimdallr, este derecho y el no ejercicio del mismo se expresan con el título extranjero e inútil de Rígr y con el comportamiento del dios durante su viaje por la tierra; en el caso de Bhīṣma, se expresan mediante una renuncia formal.

La gran preocupación de uno y otro es asegurar dentro de la sociedad o del linaje la existencia de un rey, y de un rey bien educado: Heimdallr, labo-

riosa y progresivamente, prepara, suscita y, por último, instruye al primer rey, prototipo de todos los otros "kon-ungr"; Bhīṣma, de generación en generación, vela por que nazca un rey en el seno de la familia de los Kuru y se dedica a la educación de dicho rey.

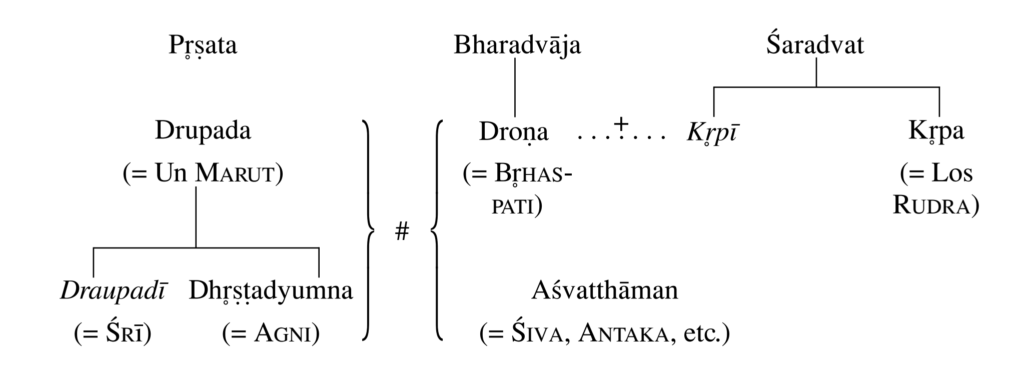
Estos jóvenes reyes, y en general los niños a quienes Heimdallr y Bhīṣma dan vida, no son sus hijos; no tienen hijos, aunque muy a menudo sean padres. Las expresiones de este tema son diferentes en los dos casos, pero tienen el mismo significado. Heimdallr-Rígr engendra realmente a Þraéll, a Karl y, luego, a Jarl, pero secretamente, y no ejercita su paternidad, dejando a los recién nacidos junto a las parejas en cuyo lecho común los ha engendrado abusando de su hospitalidad; y para que Jarl, el kṣatriya del Norte, sea su hijo, debe "adoptarlo", como si hubiera nacido de otro; por otra parte, esto corresponde al hecho de que, en la mitología, y a diferencia de la mayor parte de los dioses, Heimdallr no tiene mujer ni está asociado a ninguna diosa. El estatuto sexual de Bhīṣma resulta de otra renuncia formal: se ha comprometido a no casarse, a no tener hijos, a fin de que ningún descendiente de él pueda pretender a la realeza a la que precisamente él tiene la misión de encontrar titular; por lo tanto, los hijos cuyo nacimiento procura y de cuya educación cuida, no pueden ser sus hijos.

Por último, los nacimientos de los dos personajes son del mismo tipo. El de Heimdallr, esclarecido por la glosa que el folclor galés hace de las enigmáticas fórmulas de los poemas éddicos, se define como sigue: el dios celeste nació, en los confines del cielo, de la tierra y del mar, de "una y ocho madres" que son las olas, es decir, de la novena ola, preparada por otras ocho estériles. Bhīṣma es el dios-cielo, condenado a nacer, como último hijo, en el seno del río Gaṅgā —la más prestigiosa de las divinidades acuáticas— y sus siete u ocho hermanos mayores han sido ahogados inmediatamente por su madre en "sus" ondas;[14] la variante más interesante hace de él "el noveno", constituido por la síntesis de las octavas partes de cada uno de sus hermanos mayores.

Este conjunto coherente de correspondencias precisas que conciernen al fondo de los personajes no puede ser efecto del azar: aseguran que el Cielo, el Dyu del que Bhīṣma es trasposición épica, tenía, a diferencia del que encontramos en el R̥gVeda, una rica mitología, y que esta mitología se había heredado de los tiempos indoeuropeos. Esta constatación tiene una gran transcendencia. Por una parte, confirma que los autores del R̥gVeda omitieron sistemáticamente grandes fragmentos de la mitología tradicional todavía viva en su época; por otra, dado que esta mitología arcaica de Dyu, eliminada del R̥gVeda, no reaparece bajo ninguna forma en ningún periodo de la mitología india, estable-

ce que la trasposición de dioses en héroes, que es la base del Mahābhārata, fue hecha muy pronto, en un tiempo en que esos fragmentos de mitología eran todavía muy conocidos en ciertos medios. Cualquier "modelo" histórico que se imagine para precisar la operación de los compiladores de la que sólo conocemos los resultados, tendrá que satisfacer esta condición de tiempo.[15]

VII. LOS PRECEPTORES



Aśvatthāman, Kṛpa, encarnaciones de Rudra-Śiva, de los Rudra

Más allá de los parientes cercanos de los Pāṇḍava, habrá que extender a todos los personajes importantes del poema el tipo de observación que acaba de serles aplicado. Aquí sólo esbozaremos este trabajo en lo que respecta a algunos de ellos, y en primer lugar en lo que respecta a los preceptores de los Pāṇḍava, pues estos niños no tuvieron menos de tres, de los cuales el segundo es el principal: Kṛpa, Droṇa y Aśvatthāman. Estos personajes forman un grupo en el sentido de que los tres son excelentes arqueros (hecho que justifica su oficio, al ser el tiro al arco algo esencial en la formación de los jóvenes kṣatriya): los tres, durante el conflicto, combaten en el ejército de los "malvados" y, además, están unidos por estrecho parentesco: Aśvatthāman es el hijo de Droṇa y de la hermana de Kṛpa. Pero de los tres sólo Droṇa y Aśvatthāman son los enemigos encarnizados del héroe en quien el dios Fuego, Agni, se ha encarnado, Dhṛṣṭadyumna, y sólo a ellos se les llama, en diversos momentos, jefes supremos del ejército de los "malvados". Por el contrario, otro rasgo más esencial sólo aparece en Kṛpa y en Droṇa, lo que les separa radicalmente de Aśvatthāman: en el fondo de su corazón son favorables a los Pāṇḍava y maldicen a Duryodhana; en los consejos que preceden a la guerra, unen sus instancias pacíficas a las de Bhīṣma y Vidura; Aśvatthāman, por el contrario, es hostil a los Pāṇḍava desde el comienzo y él será quien les acarreará, tras la

batalla, los golpes más sensibles. ¿De qué dioses son encarnación estos personajes? Kṛpa, nacido con su hermana Kṛpī, es la encarnación de los Rudra (I, *67,* 2712); Droṇa es una porción de Bṛhaspati (*ibid.,* 2715); Aśvatthāman contiene a Rudra-Śiva (*ibid.,* 2709). Dispares a primera vista, estos dioses tienen en común ser, desde el ṚgVeda, unos grandes arqueros; sin duda esto es lo que los ha calificado para descender a la tierra con la misma función.

El védico Rudra, que ha proporcionado uno de los componentes más considerables de Śiva, dios de la mitología posterior, aparece armado con un arco y con unas flechas (*ṚV.,* II, 33, 10-11; V, 42, 11; X, 125, 6) calificadas de fuertes y rápidas (VII, 46, 1). Se le invoca junto con el héroe arquero Kṛśānu y con "los arqueros" (X, 64, 8), y el AtharvaVeda, que lo llama también arquero (I, 28, 1; VI, 93, 1; XV, 5, 1-7), menciona frecuentemente su arco y sus flechas. Lo mismo hacen los textos en prosa: el ŚatapathaBrāhmaṇa, IX, 1, 1, 6, dice que incluso los dioses están atemorizados por la cuerda y las flechas de Rudra y temen que los destruya.

Además, el ṚgVeda ha dividido a Rudra en "los Rudra" o "Rudriya" (I, 64, 2 y 12; 85, 11; etc.), frecuentemente asimilados a los Marut, de quienes Rudra es padre (I, 114, 6.9; II, 33, 1). Los Marut son más bien lanceros (I, 168, 5; V, 52, 13), aunque también son arqueros, quizá por transferencia de la característica de su padre Rudra (V, 53, 4; 57, 2; VIII, 20, 4.12). Hay que advertir que, en el sistema de trasposiciones de dioses en héroes, el Mahābhārata distingue cuidadosamente a los Rudra de los Marut: si los primeros "son" el arquero Kṛpa, los segundos se encarnan en cuatro personajes que no son especialmente arqueros: Satyāki, Drupada, Virāṭa y Kṛtavarman (I, *67,* 2714-2717); los tres primeros son devotos auxiliares de los Pāṇḍava y, particularmente, de Arjuna, hijo de Indra: en ello se conforman a los Marut, que son los compañeros ordinarios de Indra; únicamente el cuarto, Kṛtavarman, apoya a Duryodhana y se encuentra frecuentemente en compañía de Aśvatthāman y de Kṛpa, con los que incluso forma un trío (el trío de los supervivientes y de la "emboscada nocturna": en ello se conforma al otro aspecto de los Marut, en tanto que hijos de Rudra y confundidos con los Rudra). Los poetas han subrayado esta ambigüedad de los Marut dislocando sus encarnaciones y haciendo de uno de ellos, Satyāki, el adversario electivo de otro, Kṛtavarman (VII, *115,* 4550; *116,* 4644; VIII, *46,* 2157; IX, *17,* 937; *21,* 1118). En cuanto a Kṛpa, la encarnación de los Rudra, su relación con el arco y las flechas es congénita (I, *130,* 5071-5093). Su padre, Śaradvat, hijo de Gotama, era un apasionado de esta arma *(dhanus)* y se consagraba al estudio del *dhanurveda* entregándose a la austeridad. Inquietos, como es habitual, por el poder que podía adquirir con esta conducta,

los dioses le enviaron a una Apsaras; resistió heroicamente a la tentación, pero el arco y las flechas se le escaparon de las manos y, sin que se diese cuenta, su semen cayó sobre el palo de una flecha: nacieron dos niños, un varón y una hembra. Fueron descubiertos por un hombre del ejército del rey Śāntanu que, viendo las armas en tierra y adivinando que el padre era un gran arquero, mostró al rey "los gemelos, el arco y las flechas"; el rey los adoptó, los llamó Kr̥pa y Kr̥pī porque había tenido compasión *(kr̥pā)* de ellos; más tarde, su verdadero padre, Śaradvat, se enteró de su existencia e hizo de su hijo un arquero tan famoso que se le encargó, hasta la llegada de Droṇa, enseñar la ciencia del arco a los hijos de Dhr̥tarāṣṭra, a los de Pāṇḍu e incluso a sus primos Yadavā, entre los cuales se hallaba Kr̥ṣṇa. El lector reconocerá aquí, como en tantas otras ocasiones, la superposición de una explicación novelesca, por demás maravillosa, a una "fatalidad" de la trasposición: Kr̥pa *tenía que* ser un arquero eminente debido a que es la encarnación de los arqueros divinos; lo es, en efecto, pero el poema justifica esta cualidad por las circunstancias fortuitas de su nacimiento.

Droṇa, encarnación de Br̥haspati

En fin, el Br̥haspati védico (o Brahmaṇaspati),[1] el dios que se encarna en Droṇa, también es un arquero, aunque en unas condiciones muy especiales, pues, sobre todo, son otros caracteres los que le califican como el principal, el "verdadero" preceptor de los jóvenes héroes: Br̥haspati, en el mundo de los dioses, es el equivalente del brahmán terrestre, y más precisamente del purohita, del capellán; el Mahābhārata prolonga de modo natural esta definición haciendo de él el gurú, el "padre espiritual" de los dioses (I, *170,* 6464; II, *7,* 303; etc.), como Droṇa es el gurú de los príncipes, y mostrándolo como "preceptor" de los dioses, siendo consultado incluso por los Asura y por los dioses (XII, *152,* 5667), al igual que Droṇa es a la vez el preceptor de los "buenos" Pāṇḍava y de sus "malvados" primos.

En primer lugar, parece curioso que el héroe traspuesto del "dios brahmán", del "dios capellán", aparezca en la epopeya no sólo como un preceptor espiritual, sino, tanto o más que Kr̥pa a quien sustituye, como un maestro de arco. Se podría alegar que las necesidades de la educación de los jóvenes kṣatriya exigían que esta materia formase parte esencial de su programa; pero nada impedía a los poetas, por ejemplo, dejar al especialista Kr̥pa la tarea de enseñarla y de confiar a Droṇa todo el resto, religión, moral y ciencias. Sin duda

se aprovecharon, tomándola al pie de la letra, de una imagen del R̥gVeda. Porque es sacerdote, Br̥haspati es también arquero, pero un arquero místico, cuya arma no es la de los guerreros, sino el *r̥tá,* el Orden cósmico y ritual (II, 24, 8; *cf. AV.,* V, 18, 8-9): "Con su arco de tiro rápido, cuya cuerda es el r̥tá, Brahmaṇaspati alcanza lo que quiere. Directamente hacia su objetivo marchan las flechas que lanza [...]". Esta metáfora, destinada —como lo demuestra la estrofa 9— a hacer más sorprendente la afirmación del poder del rito y de su efecto inmediato, fulminante, ha permitido a los responsables de la trasposición no privar a Droṇa de una parte tan importante del preceptorado: la flecha mística del dios se ha convertido en las manos del héroe en la flecha ordinaria de los concursos y de los campos de batalla, y se dice de Droṇa que habita en él la cuádruple *dhanurveda* (III, *37,* 1459), la ciencia del arco en la que sobresalen el padre de Kr̥pa y Kr̥pa tras él. Por otra parte, el mismo R̥gVeda les llevaba a esta explotación generosa de una de sus expresiones. Hemos advertido de sobra que, comprometido en varios mitos en los que ayuda a Indra en el combate, en especial en el mito del rescate de las vacas en el que está regularmente presente, Br̥haspati ha llegado a revestir rasgos directamente guerreros. "Penetró en la montaña llena de riquezas —se dice en II, 24, 2—, y despedazó las fortalezas de Śambara"; destruye a los *vr̥trā́ṇi,* fuerza las fortalezas, domina a los enemigos en los combates (VI, 73, 2); dispersa a los enemigos y logra la victoria (X, 103, 4); derrota al enemigo, lo hace preso en las batallas (II, 23, 11), es invocado en las empresas guerreras (*ibid.,* 13) y es "un sacerdote muy venerado en el combate" (II, 24, 9). Estas expresiones no han nacido de metáforas sobre la eficacia decisiva y victoriosa de los ritos; reflejan un estado de cosas que debió ser el de la prehistoria ārya: en esas expansiones conquistadoras, en esas luchas contra los bárbaros, el sacerdote, el purohita, no debía estar menos comprometido en la acción que el arzobispo Turpin al lado de Carlomagno, o, si se teme el anacronismo, que el druida Amorgen al lado del rey Eremón en la última invasión legendaria de Irlanda, y tantos otros druidas que acompañaban a los *ríg* en la epopeya irlandesa.

Droṇa y Drupada, el brahmán y el rey

Pero los poetas han evitado reducir el valor del héroe traspuesto de Br̥haspati a la ciencia del arco, como lo han hecho con Kr̥pa. Los antiguos mitólogos eran demasiado listos como para dejar perder una ocasión tan buena de expresar en escenas épicas, en una especie de traducción rica en imágenes, las

grandes reglas del estatuto del brahmán, del purohita: más concretamente guerrero que Bṛhaspati, Droṇa, al igual que Bṛhaspati, es fundamentalmente brahmán. En el campo de batalla, su estandarte, significativo según la costumbre, lleva unos emblemas que no son en absoluto guerreros (VI, *17,* 660; VII, *86,* 3117): una *vedi* de oro (la *vedi* es una especie de altar hueco, de asiento adonde se supone que los dioses acuden para asistir al sacrificio), un jarro, *kamaṇḍalu* (recompensa que daba el maestro a los alumnos que hacían progresos lentos; *cf.* I, *132,* 5226), una piel de gacela negra (que recuerda a la piel de la *dikṣā* o traje de los ascetas). Exactamente, Droṇa es un personaje ambiguo, brahmán y guerrero a la vez, e incluso brahmán y rey. Como sucede a menudo en los personajes del Mahābhārata, son sus inicios, sus "mocedades", quienes revelan mejor su naturaleza y, si se puede decir, su significación ideológica.

Aunque muy pronto se comporta como kṣatriya y como rey, Droṇa ha nacido brahmán; inicialmente ha sido sólo brahmán y sigue siendo brahmán en su segunda vocación. El episodio en que esta segunda vocación toma forma, expresa algo profundo que se comprende sin esfuerzo si se piensa en las pretensiones de la clase brahmán expresadas en los himnos védicos; la ambigüedad de Droṇa es, aunque dramatizada, la misma que encontramos en el brahmán, especialmente en el purohita, "aquél que está colocado delante", a la vez diferente del rey, inferior al rey y exigiendo del rey unos honores reales o más que reales: una estrofa del *Ṛ̥V.,* IV, 50, 8, ¿no promete acaso felicidad en su morada, abundancia en sus tierras, sumisión espontánea de su pueblo, al rey "en cuyo reino el brahmán sea el primero" *(yásmin brahmā́ rā́jani pū́rva eti)*?

Es brahmán y de una de las variedades más elevadas. Su padre, Bharadvāja, es un gran ṛṣi, uno de los siete maharṣi (I, *123,* 4807; etc.). Como Kṛpa, como los hijos de tantos penitentes, nació del semen que su padre vertió al ver una Apsaras y que recogido en una vasija, *droṇī,* produce un niño que fue llamado, naturalmente, Droṇa (I, *166,* 6328-6332). En su juventud, pensaba inicialmente llevar la vida de su padre, dedicado al estudio de los Vedas y a la penitencia (I, *138,* 5513-5514). Pero un suceso desagradable orientó su vida en otro sentido.

Todavía muy pequeño, cuando su padre cuidaba sobre todo de su formación como niño brahmán y le enseñaba las santas escrituras, Droṇa tenía un camarada, Drupada, hijo de un rey amigo de su padre, Pṛṣata, y por lo tanto futuro rey. El hijo de Pṛṣata iba sin cesar a la ermita, jugaba con Droṇa y leía los Vedas con él (I, *130,* 5110; *166,* 6334). Su amistad era perfecta y el pequeño príncipe decía al pequeño sacerdote: "Cuando el Pāñcālya me consagre como rey, te juro que gozarás de la vida *(tvadbhogyaṃ bhavitā);* mis posesiones, mis

riquezas, mis placeres dependerán de ti" (I, *131,* 5178-5179). Así crecieron y luego fueron separados por la diferencia de sus estudios, hasta que, muertos Pṛṣata y Bharadvāja, Drupada subió al trono al tiempo que Droṇa tomaba posesión de la ermita paterna (I, *130,* 5111-5112; *166,* 5335), se casaba con Kṛpī y ponía en el mundo a Aśvatthāman (*130,* 5113-5116). Por ese tiempo se enteró por un rumor público que Rāma —el primer Rāma, hijo de Jamadagni, el brahmán guerrero, perseguidor de los kṣatriya— distribuía entre los brahmanes todo lo que poseía; fue a su encuentro, pero cuando llegó se encontró con que Rāma ya lo había distribuido todo, a excepción de su cuerpo y sus armas; le dio a elegir entre estos dos bienes postreros a su joven visitante que, prudentemente, escogió las armas junto con la ciencia de su uso (I, *130,* 5118-5132).[2] Tras recibir este don, que no tenía previsto, Droṇa todavía seguía siendo brahmán y, aparentemente, a pesar de sus nuevas armas, no pensaba en la guerra.

Fue entonces cuando se acordó de su camarada de infancia y se presentó en su palacio. Introducido ante el trono, se dio a conocer: "¡Heme aquí, soy tu amigo!" Pero los tiempos habían cambiado mucho y Drupada, embriagado por el orgullo del poder, lo devolvió enérgicamente en su sitio: la promesa infantil había prescrito; siendo ahora rey, ¿cómo podía ser el amigo de un brahmán sin fortuna (I, *131,* 5134-5144, 5193-5204)? Ofendido, Droṇa se retiró y, desde aquel momento, sólo pensó en la venganza. Se trasladó con su familia a Hastinapura, la ciudad de los Kaurava. Su hijo, Aśvatthāman, dio durante un tiempo unos "repasos" de armas bajo la dirección de Kṛpa, a los jóvenes Pāṇḍava y a sus primos y, luego, tras una extraordinaria exhibición de su destreza, él mismo se hizo contratar como preceptor y remplazó a Kṛpa; pero puso una condición: una vez cumplido el contrato, cuando sus alumnos ya fueran expertos en el manejo de las armas, ejecutarían lo que él les pidiera, fuese lo que fuese. Arjuna lo prometió y, desde aquel día, se convirtió en el favorito del maestro (I, *131-132,* 5205-5219). Al vencer el plazo, Droṇa les pidió la ejecución de su venganza: "Drupada, hijo de Pṛṣata, reina sobre los Pāñcāla; ¡arrebatadle su reino y dádmelo a mí!" (*166,* 6348). Ansiosos por demostrar la ciencia adquirida, los jóvenes no dudaron: Drupada fue vencido y lo llevaron prisionero ante Droṇa. Éste dijo a su antiguo amigo:

> Todavía quiero, rey de los hombres, que la amistad nos una; acepta ser mi amigo. Tú habías dicho la verdad: el que no es rey no puede ser el amigo de un rey. Pero yo he obrado de forma que la adquisición de un reino me colocara a tu mismo nivel. ¡Reina sobre la ribera meridional del Bhagīrathī, que yo reinaré sobre la ribera septentrional! [*166,* 6350-6351].

Sin duda el prisionero no esperaba eso. Le da las gracias, acepta, aparentemente dichoso de haber encontrado de nuevo a su amigo a cambio de la mitad de sus tierras, y se separan "unidos en una sólida amistad". De hecho, Drupada, a su vez, sólo piensa en la venganza.

Ya tenemos las cuentas ajustadas. Según la intriga humana, un rey que ha faltado a su palabra respecto a un antiguo camarada de juego, pero sobre todo un rey que ha despreciado a un antiguo camarada porque no es rey, sino tan sólo brahmán, ha recibido la lección que merecían su altivez y su egoísmo: el brahmán lo ha reducido a su merced, le ha impuesto la igualdad otrora prometida, erigiéndose en rey a costa suya, y ambos reinan, no conjuntamente sobre la totalidad del reino, sino por separado, sobre las dos mitades. Pero es obvio, dado que el brahmán del poema es la encarnación del "dios-capellán", que esta historia humana, épica, encubre una lección teórica sobre las relaciones del brahmán, y especialmente del capellán, y el rey, lo que hemos visto hace un momento en *R̥V.,* IV, 50, 8, ese himno dirigido a Br̥haspati tan denso en instrucciones para uso de los grandes de este mundo: el brahmán debe ser tratado como el igual del rey, cosa que Drupada había prometido al niño Droṇa; el capellán debe ser el doble del rey e incluso "ir delante suyo"; de su amistad, en el sentido antiguo y mitriano de la palabra —relación basada en la confianza y fundada en una convención que las dos partes respetan—, depende el buen estado del reino y, en primer lugar, del mismo rey. Por ello, una vez más, en el Mahābhārata debemos leer, entre líneas, la filigrana; más allá de las historias humanas relatadas con sus motivos humanos, plausibles o no —aquí muy plausibles—, debemos reconocer el "modelo" mítico, teológico o ideológico; como la fraternidad y los rangos de edad de los cinco Pāṇḍava expresan la estrecha solidaridad de los dioses funcionales, así como su jerarquía, de la misma forma la "amistad" de Droṇa y Drupada, con sus vicisitudes —promesa no cumplida, riesgo corrido, reparación—, expresa, a la vez dramática y literalmente, el estatuto íntimo y exigente de los *ubhe vīrye,* del brahmán y el kṣatriya, en el caso extremo en que el kṣatriya es rey.

Br̥haspati, Droṇa y el pozo

Otras particularidades de Droṇa se comprenden también gracias a Br̥haspati. Algunas de ellas tienen poca importancia: si los caballos de su carro son rojos (*śoṇāśva,* IV, *58,* 1823; VII, *191,* 8774; *śoṇahaya,* VII, *16,* 637), ello se debe simplemente a que han recibido el color de los del carro del dios; carro simbó-

lico, carro ritual, montado en el cual mata a los genios de la maldad, fuerza los establos celestes y se hace con la luz (*R̥V.,* II, 23, 3); los caballos de Br̥haspati, en efecto, "son rojos", "se visten de rojo como las nubes" (*aruṣā́so áśvāḥ; nábho ná rūpám aruṣáṃ vásānā́ḥ,* VII, 97, 6). Otras tienen más transcendencia. He aquí otra, a vista de la cual es difícil no imaginar, como se nos ha obligado a hacerlo en otras ocasiones, que los autores de la trasposición se divirtieron. Se trata de la escena, importante en la intriga, en la que Droṇa se hace contratar como preceptor de los jóvenes príncipes, de los que quiere servirse —y en efecto se servirá— como instrumentos del castigo del amigo perjuro.

Droṇa quiere ofrecer una prueba decisiva de su destreza con el arco para que los niños se lo cuenten a su tutor, Bhīṣma, y éste, sabiéndolo, lo tome a su servicio. La ocasión no tarda en presentarse. Paseábanse los jóvenes príncipes un día jugando con un guijarro, *vīṭā,*[3] pero el guijarro se les cayó en un pozo *(papāta kupe sā vīṭā).* Intentaron sacarlo, pero no pudieron; avergonzados, afligidos, no sabían qué hacer, cuando divisaron, no lejos de allí, a un brahmán, que no era otro que Droṇa, entregado a los ejercicios de penitencia. Se dirigieron a él y él sonrió burlón: "¡Me río de la fuerza y del kṣatra! ¡Me río de vuestra ciencia de las flechas, pues, nacidos en el linaje de los Bharata, no sabéis alcanzar un guijarro!" Y (en la recensión de Calcuta, pues la edición de Poona está en su derecho al rechazar en nota este exceso) anuncia un doble *tour de force:* retirará no sólo la piedra, sino al mismo tiempo su propio anillo *(svāṇguliveṣṭanam),* que arroja al pozo, afortunadamente seco *(kūpe nirudake).* Luego, coge un puñado de juncos *(iṣīkā),* de esos juncos con los que se hacen las flechas y, mediante el encantamiento de un mantra, les confiere un poder que no tienen las armas ordinarias. "Voy a alcanzar el guijarro con uno de estos juncos —dice—; luego, alcanzaré el primero con un segundo, el segundo con un tercero, y así sucesivamente, como si se tratara de una cadena, hasta hacerme con el guijarro." Ante los atónitos príncipes, cumple lo apostado y, sin que se precise cómo —sin duda con su arco—, enhebra tan exactamente como ha dicho los juncos. Los niños piden entusiasmados que les muestre también cómo retira el anillo: cosa que hace de una forma todavía más simple, mediante el tiro de una sola flecha. Quedan abatidos y quieren saber quién es aquel maravilloso arquero, pero él les dice que vayan rápidamente a informar a Bhīṣma, con quien de seguro se entenderá.

La "cadena de juncos", variante de la cadena de flechas muy conocida en los folclores del contorno del Pacífico,[4] es ciertamente maravillosa, pero, dentro de lo maravilloso, es plausible; por el contrario, que una flecha lanzada hacia el fondo de un pozo perfore el blanco y vuelva a subir por sí misma es,

al menos, paradójico: se comprende la censura de la edición crítica. Pero poco importa la autenticidad de tal o cual detalle. Lo esencial es que, como primera hazaña —la que califica e inicia su carrera— se solicita de Droṇa que haga subir de un pozo sin agua un objeto, un juguete, *vīṭā,* que ha caído en ese lugar y que sus posesores son incapaces de recuperar. ¿De dónde procede esta curiosa escena?

Los autores han sacado la idea de dos versos del R̥gVeda y de un itihāsa, de una historia en que Br̥haspati recupera, no una cosa, sino a alguien que ha caído en el fondo de un pozo. El R̥gVeda sólo lo menciona una vez (I, 105, 17): "Trita, situado en el fondo de un pozo *(kū́pe),* invoca a los dioses en su ayuda. Br̥haspati lo oyó y le sacó de su apuro". Hay que hacer notar la utilización de la palabra *kū́pe,* en masculino, hapax en el R̥gVeda, pero habitual en sánscrito clásico: es la misma palabra que designa al pozo, teatro de la hazaña de Droṇa.

Al itihāsa no lo conocemos naturalmente en la forma que lo conocieron los autores o los primeros oyentes del R̥gVeda, sino gracias a una nota de Sāyaṇa y, sobre todo, en una forma evolucionada, gracias a un relato continuo del noveno canto del Mahābhārata (*37,* 2064-2118). Entre la época de los himnos y la de la epopeya, indudablemente ciertas cosas fueron cambiadas, pero la correspondencia entre los dos textos es patente y, por otra parte, unas alusiones del *R̥V.,* I, 105, recortan otros detalles del relato épico.[5] He aquí lo sustancial de este relato, hecho a propósito de uno de los tīrtha que Baladeva —el tercer Rāma, hermano mayor de Kr̥ṣṇa— visita a lo largo de su peregrinaje con el que demora el momento de participar, como lo hacen todos los príncipes, en la batalla de Kurukṣetra.

Tras la muerte de su padre Gautama, los tres hermanos Ekata, Dvita y Trita, muy conocidos en los rituales védicos de purificación,[6] continúan celebrando, como lo hacía aquél, sacrificios para una numerosa clientela; sin embargo, el más eminente y famoso era Trita. Celosos, sus hermanos resuelven matarlo. Un día, caminaban los tres hacia el lugar de un sacrificio, marchando Trita en cabeza y siguiéndole Ekata y Dvita con el inmenso rebaño de animales de ofrenda. La noche los sorprendió de camino y, con la noche, un lobo. A la vista del lobo, Trita tuvo miedo, se puso a correr a lo largo del río Sarasvatī y cayó en un gran pozo que se hallaba en aquel lugar, profundo y terrible. Trita gritó y sus hermanos lo oyeron, pero aprovechando la ocasión más que por temor al lobo, no lo socorrieron y se marcharon. Desesperado al principio, recuperó el control de sí mismo y decidió ofrecer mentalmente un sacrificio de soma antes de morir. Aunque el pozo estaba seco, él se "imaginó" que había

agua para las abluciones y fuegos para las ofrendas. Se constituyó en sacerdote oficiante y decretó que la planta que trepaba por los muros del pozo era soma y que los guijarros del fondo eran terrones de azúcar. Recitó las fórmulas, cantó los himnos, preparó —mentalmente— para los dioses las partes respectivas del soma de su ficción y emitió unos sonidos que penetraron hasta dentro del cielo, que se conmovió por completo. Bṛhaspati, el sacerdote de los dioses, lo oyó y dijo: "¡Dioses, Trita celebra un sacrificio, debemos ir hacia allí! ¡Si se encoleriza, con sus méritos ascéticos tiene poder para crear nuevos dioses!"

Advertidos de esta manera, los dioses descendieron precipitadamente hacia el lugar donde Trita celebraba su extraño sacrificio y le dijeron: "Venimos a recibir nuestras partes". El ṛṣi los puso como testigos de su desgracia y les distribuyó sus partes según la regla, con los mantra correspondientes. Satisfechos, los dioses le ofrecieron una recompensa a su elección; naturalmente, escogió salir del pozo, añadiendo: "¡Que aquel que se bañe en este pozo obtenga el mismo mérito que si hubiera bebido del soma!" Entonces la diosa río Sarasvatī con sus olas se lanzó al pozo. Recogido por ella, Trita subió y honró a los dioses, que volvieron al lugar de donde habían venido, mientras que el hombre favorecido por el milagro, muy feliz, retornaba a su mansión. Allí, mediante una maldición bien proferida, transformó a sus dos hermanos en lobos y a sus futuros sobrinos en leopardos, osos y monos.

Este relato es interesante en muchos aspectos. A veces, se ha supuesto que la forma que ofrece el Mahābhārata presenta una alteración, una atenuante de la falta cometida por los hermanos: primitivamente, ellos mismos tiraron a Trita al pozo. Esto no es probable ni necesario: como ha señalado Geldner, la estrofa 11 del himno del ṚgVeda habla ya de un lobo. Por otra parte, la intervención de Bṛhaspati se explica bien; como brahmán, capellán de los dioses, es el más sensible profesionalmente, el más iniciado de los dioses en materia de sacrificios; es, por lo tanto, él quien percibe el eco de esa liturgia inusitada cuyo poder, debido justamente a su carácter excepcional, amenaza con revolucionar el orden del mundo en detrimento de los dioses: un brahmán capaz de crear toda clase de piezas para el sacrificio en esa situación, es muy capaz de crear una nueva raza divina. ¿Hay acaso sobre este punto, con relación al antiguo itihāsa, alguna innovación? Creo que sí: la forma del culto, el poder de la concentración mental del Trita épico parecen ligados a unas concepciones religiosas que no son indoiranias, y el texto védico se limita a decir que Trita *havate devā́n,* atribuyendo acto seguido la salvación exclusivamente a Bṛhaspati.

Debemos subrayar que, fuera de las escenas en que se presenta asociado a Indra, acompañando a Indra, esta salvación —"Trita sacado del pozo al que

había caído”— es, en el R̥gVeda, el único mito propio de Br̥haspati. Es, pues, más que verosímil que los sabios, autores de la trasposición, no queriendo perderlo, lo copiaron ingeniosa y libremente para proporcionar la primera hazaña de Droṇa como arquero: “Droṇa sacó una *viṭā,* un guijarro-juguete, del pozo en el que había caído” y, para que resulte una hazaña de arquero, lo ha sacado mediante una utilización acrobática —única en este poema en el que tantos arqueros prueban su maestría con más normalidad— del arco y las flechas.

De esta forma se explica una asombrosa escena de la epopeya y, una vez más, constatamos que la trasposición se realizó a partir de un estado de cosas antiguo y no del estado épico de la mitología; como el Br̥haspati del *R̥V.,* I, 105, 17, Droṇa obra solo, mientras que el Br̥haspati del *Mbh.,* IX, *36,* no hace más que advertir a los dioses, a todos los dioses, para que vayan y asistan a la acción exclusiva de Sarasvatī.

Br̥haspati e Indra, Droṇa y Arjuna

Afirmaba hace un momento que, fuera de este mito, lo que se entrevé de los hechos y gestos de Br̥haspati en el R̥gVeda lo asocia estrechamente a Indra. En la trasposición épica, estos lazos de colaboración se traducen, entre los héroes derivados de los dioses, en parentesco (así el equipo de los dioses funcionales que producen a los cinco hermanos), o bien en una amistad a toda prueba (así la asociación de Viṣṇu e Indra que produce el afecto sin límites de Kr̥ṣṇa y Arjuna). Entre Droṇa, brahmán, y Arjuna, kṣatriya, la afinidad por parentesco quedaba excluida: sólo la amistad seguía siendo posible. Pero una dificultad complicaba el problema: cuando se consuma la ruptura entre los dos grupos de primos y la guerra se hace inevitable —y también durante la batalla— Droṇa y Arjuna no están en el mismo bando; incluso en el canto VII, después de la muerte de Bhīṣma, es Droṇa quien se convierte en el jefe del ejército enemigo de los Pāṇḍava y, por lo tanto, de Arjuna. Es interesante ver cómo los autores del Mahābhārata realizaron, en esta situación contraria, una feliz traducción de la estrecha alianza entre Br̥haspati e Indra. Naturalmente, hay que distinguir dos periodos: antes y después de la ruptura.

Durante el primer periodo, la dificultad no existe. Arjuna es entonces el alumno favorito del preceptor Droṇa, su favorito en todas las cosas, lo que el poema explica (causalidad novelesca) por el hecho de que es Arjuna quien, al comienzo de las lecciones, prometió incondicionalmente cumplir lo que Droṇa

pidiese como honorarios (I, *132,* 5217-5218). "[…] Arjuna lo prometió todo. Entonces, tras besar al joven varias veces en la cabeza con afecto y haberle estrechado entre sus brazos, Droṇa se puso a llorar de alegría." Los lazos son recíprocos: "Procurando en todo momento honrar a su guru *(gurupūjane)* y aplicándose en el estudio de las armas, Arjuna era apreciado por Droṇa *(priyo droṇasya)*".

Distintas escenas que siguen inmediatamente a estas palabras no tienen otro objeto que precisar e ilustrar la predilección del maestro: el ayuno de Arjuna y la promesa de Droṇa: "Yo haré que ningún otro arquero pueda igualarte" (5231-5237); el cruel episodio de Ekalavya (5242-5268) por el cual se asegura esta promesa. El resultado es que Arjuna se convierte en el mejor arquero del mundo, lo que queda establecido en el episodio en el que el blanco de tiro es un buitre (5276-5298), episodio que termina, una vez más, con un abrazo de Droṇa a Arjuna.

Después de la ruptura, paradójicamente, esta estrecha unión no cesa, al menos en cuanto a los sentimientos. Además, Droṇa lo ha previsto todo desde hace tiempo: durante las "mocedades" de Arjuna le dijo (I, *139,* 5529): "Cuando yo combata en la batalla, podrás luchar contra mí *(yuddhe 'ham pratiyodhavyo yudhyamānas tvayā)".* Y, como en acción de gracias, Arjuna besa los pies de su maestro.

Durante los combates, es frecuente que Droṇa admire a Arjuna, que aplauda sus hazañas; en VII, *185,* 8419-8456, cuando es jefe y se acerca su muerte, Duryodhana incluso le reprocha, como si fuera una traición, ese afecto hacia Arjuna y sus hermanos. Inversamente, en VII, *190,* 8701, los Pāṇḍava temen que Arjuna no quiera combatir contra Droṇa y, en efecto, es el único de los cinco hermanos que rechaza (8706) participar en la emboscada que redundará en la muerte de su antiguo maestro; para terminar, trata de salvarlo y, luego, al menos impedir que su vencedor, Duryodhana, lo decapite.[7]

La afinidad de los dos dioses, por lo tanto, se conservó, en todo lo posible, en los dos héroes.

Droṇa y Dhṛṣṭadyumna, el brahmán y el fuego

Un último elemento del personaje de Droṇa debe ser considerado aquí: el adversario que ha elegido, Dhṛṣṭadyumna, hijo de Drupada. Se comprende ciertamente que, tras la afrenta que ha hecho a su arrogante amigo de infancia,[8] el hijo de éste piense en vengar a su padre; se comprende también, con rigor,

que esto constituya en él una verdadera obsesión, que sea su razón de ser: su padre, en efecto, lo ha obtenido difícilmente y ha bastado no obtenerlo para comunicar demasiado francamente a los brahmanes —de quienes, privado de un hijo, solicitaba la asistencia mística— que quería un heredero para "matar a Droṇa". La dificultad radica en otro lugar, en el dios del que Dhṛṣṭadyumna es a la vez encarnación y héroe traspuesto: Agni. ¿Cómo el héroe traspuesto del Fuego puede ser el enemigo mortal del héroe traspuesto del brahmán celeste, de la misma forma que, por ejemplo, el héroe hijo del Sol es el enemigo mortal del héroe hijo de Indra?

En primer lugar tenemos que darnos cuenta de que, en todas las otras alianzas o actividades de Dhṛṣṭadyumna, el asistente divino, el Fuego, es a todas luces oportuno: Dhṛṣṭadyumna es el hermano e, incluso, si se puede utilizar esta palabra para describir nacimientos tan extraordinarios, el gemelo de Draupadī, engendrada también ésta por Agni y ambos nacidos sobre el ara del sacrificio. Siendo, pues, el cuñado de los Pāṇḍava, es de forma natural su fiel aliado e, incluso, el jefe de su ejército: mientras que Duryodhana debe confiar sucesivamente el mando de sus tropas a Bhīṣma, Droṇa, Karṇa, Śalya y, cuando sólo queda la posibilidad de la venganza, a Aśvatthāman, Dhṛṣṭadyumna permanece constantemente a la cabeza de las de Yudhiṣṭhira, pagando por otra parte más con su persona que dando órdenes. Relacionado con los dioses correspondientes, esto significa simplemente lo que constatamos en la mitología védica: Agni, sin formar parte de su lista, está estrechamente unido a los dioses de las tres funciones. Pero ello no explica el escándalo que supone la oposición violenta entre el Sacerdote y el Fuego.

En realidad, el escándalo —o la dificultad— radica quizás en otro lugar y lo examinaremos más tarde en su conjunto: ¿cómo puede ser que tantos héroes "buenos", como Bhīṣma, Kṛpa, Droṇa, etc., pertenezcan al bando "malo" y, por consiguiente, se opongan en el campo de batalla a los protagonistas del bando "bueno" y tengan que sucumbir bajo sus golpes para que el bando "bueno" triunfe? Constatado esto, más que comprendido, la dificultad particular que presentan Droṇa y Dhṛṣṭadyumna se reduce considerablemente y a título de ensayo se puede vislumbrar alguna solución. Los autores de la trasposición han querido quizá repartir entre los dos bandos y, por consiguiente, oponer personalmente a los héroes en quienes se han encarnado los dos dioses conceptualmente más próximos, dioses éstos del mismo nivel, de la misma majestad, casi de la misma función; en resumen, dioses homogéneos y equipolentes.

En efecto, Agni, en la religión védica, es, de una forma distinta a la de Bṛhaspati, pero tanto como él, el patrón de los sacerdotes, de la clase sacerdotal

(*Śat.Br.,* X, 4, 1, 5); incluso en los himnos, una de estas calificaciones ordinarias es la de *hótar,* "sacerdote invocador": es el *hótar* por excelencia, y el sacerdote que permanece al lado del fuego inmolador y lo utiliza no es más que su doble, su delegado humano; de igual forma, la calificación *puróhita* sólo se da, entre los dioses, a Bṛhaspati y a Agni. Las analogías entre estos dos tipos divinos son tales que Sāyaṇa (*ṚV.,* V, 43, 12) y, después de él, Wilson, Langlois, Max Müller y muchos otros pensaron que Bṛhaspati sólo era, al igual que Nāraśaṃsa, Mātariśvan, Tanūnāpat, etc., una "forma de Agni" y no un dios autónomo, y hace casi un siglo que, en sus preciosos *Original Sanskrit Texts,* V, pp. 281-282, John Muir pudo consagrar, con una conclusión prudente y negativa, una disertación al problema: "Whether Bṛhaspati and Brahmaṇaspati are identifiable with Agni?" La epopeya, tanto entre Bṛhaspati y Agni como entre Droṇa y Agni, no olvidó estas relaciones. En una variante de las "mocedades" de Droṇa, su primer maestro de armas no es Rāma, sino Agniveśa (I, *130,* 5107; *131,* 5172; *139,* 5525; *170,* 6465), hijo de Agni; Agniveśa le entrega un arma terrible, el *agneya,* el "dardo de fuego" (*130,* 5107-5108; *139,* 5524-5526), que él transmite a Arjuna; a veces la historia del arma es más completa y se remonta hasta el mismo Bṛhaspati (*170,* 6463-6465).

Sólo nos queda por solucionar el hecho de que la traducción de esta analogía en hostilidad, de esta equivalencia en afrontamiento, nos parezca una elección osada. Quizás unas tradiciones sacerdotales nos faciliten las cosas. En efecto, en el mismo Mahābhārata afloran unas huellas de una rivalidad entre el sacerdote y el fuego; éstas no establecen una oposición entre Agni y el mismo Bṛhaspati, sino entre aquél y el padre de éste, Aṅgiras, que no es menos sacerdote que él.

En el tercer canto, en el bosque, Yudhiṣṭhira hace que los sabios que lo visitan le cuenten cantidad de historias, pocas de las cuales son insignificantes. Así, hace una serie de preguntas a Mārkaṇḍeya, relativas a Agni, a los múltiples Agni que se reducen, no obstante, a la unidad, y Mārkaṇḍeya le relata, entre otras respuestas, un *itihāsa* (III, *216-218,* 14101-14134). Un día, Agni, iracundo y enojado como se muestra a veces, se había marchado al bosque a entregarse a la austeridad. Entonces, Aṅgiras ocupó su puesto, calentando y alumbrando al mundo, calentando incluso al penitente Agni. Éste quedó a la vez contrariado y alarmado: "Brahma, se dijo, ha hecho otro Agni para el mundo; he perdido mi poder de calentar y yo mismo tengo necesidad de ser calentado; ¿cómo podría volver a ser el Fuego?" Todo termina bien debido a que Aṅgiras, supremo virtuoso, reconforta al Fuego y lo invita a recuperar su puesto. Se prodigan en cortesías: "Sé tú el primer fuego, le dice Agni, que yo seré el segundo". Aṅgiras

se niega, obtiene que Agni vuelva a ser el fuego que disipa la oscuridad y sólo le pide que lo adopte como primogénito. De Aṅgiras nació Bṛhaspati y, en la descendencia de éste figuran algunas variedades de Agni, una de las cuales es el padre de Bharadvāja, padre a su vez de Droṇa. Otras versiones, desgraciadamente poco conocidas, eran menos idílicas. En el segundo de los cantos enciclopédicos, el XIII, en el episodio titulado "Coloquio entre Arjuna y el Viento", se encuentran enumeradas, en unas alusiones demasiado breves, una decena de pruebas de la omnipotencia mística de los brahmanes; he aquí la quinta: Agni, el brillante, el resplandeciente Agni, fue un día maldecido por Aṅgiras, airado y privado de sus atributos, *guṇaiḥ* (*154,* 7220). Quizás estas tradiciones, a las que se debían atener los brahmanes contribuyeron a presentar a Dhṛṣṭadyumna, el Fuego encarnado, como el adversario elegido de Droṇa, es decir, de Bṛhaspati, a falta del mismo Aṅgiras, que no se encarna en ningún héroe del poema.

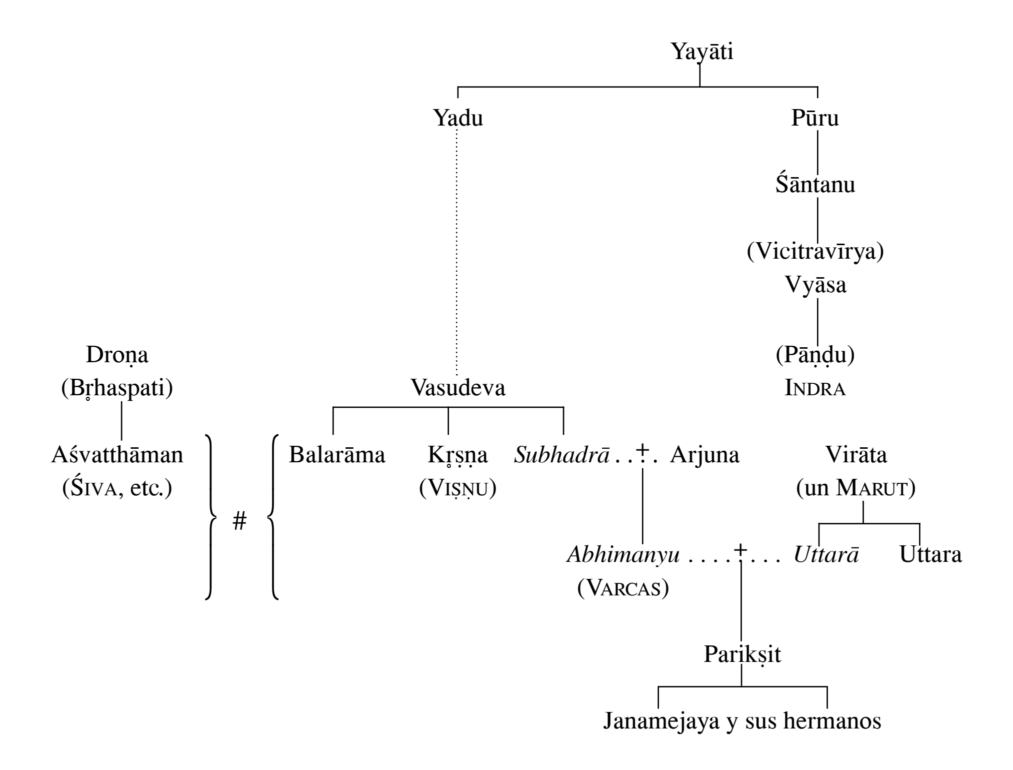
Una consideración completamente diferente, si se puede contar con ella, sugiere una interpretación más material. El final del séptimo canto narra de una forma muy viva el último combate entre Droṇa y Dhṛṣṭadyumna. Sus dos cabalgaduras se obstruyen la una a la otra (*191,* 8773-8775).

> Confundidos, esos caballos azules (los de Dhṛṣṭadyumna) y esos caballos rojos (los de Droṇa) adquirían, al entremezclarse, un vivo resplandor *(tair miśrā bahv aśobhanta… pārāvatasavarṇāś ca śoṇāśvāḥ).* Unidos en el frente de batalla *(vimiśrā raṇamūrdhani),* brillaban como nubarrones tronantes, acompañados de relámpagos…

El poeta insinúa así, en términos casi védicos, la imagen de la brasa: el Fuego que ataca al Sacerdote y el Sacerdote que va a morir por el Fuego[9] son envueltos en un juego de colores. Y el Sacerdote, como es normal en los que se suicidan con el fuego, va a morir dos veces o, más bien, a perder la sensibilidad antes de morir, pues Droṇa, el invencible Droṇa, sólo muere, como Bhīṣma, cuando quiere. Ante la falsa noticia de la muerte de su hijo, ha decidido no defenderse, terminar. Arroja entonces las armas, cierra los ojos, concentra en su corazón los soplos vitales y se absorbe en Dios. Sólo cinco espectadores ven a su verdadero ser subir hacia el cielo. Cuando Dhṛṣṭadyumna, que le cree todavía vivo, se precipita sobre él y le corta la cabeza, se trata de una cabeza abandonada ya por el espíritu (*192,* 8870-8872). Un reciente artículo de Jean Filliozat[10] ha analizado el mecanismo psicosomático en dos tiempos de estas autoinmolaciones, de las que no hablan las epopeyas, sino es mediante

unas alusiones reprobatorias, pero de las que Diodoro Sículo (XVII, 107: Κάλανος ὁ Ἰνδος) y Estrabón (XV, 1, 4 y 68: Κάλανος; 73: Ζάρμανος) han consignado ejemplos ilustres.[11] Este servicio prestado por el fuego a ciertos sabios de la India, ¿no se trasluce acaso de la escena final de la vida de Droṇa? Si éste es el caso, se comprendería que, en el lenguaje épico, este último encuentro violento entre el Fuego y el Sacerdote se tradujera en hostilidad y, por consiguiente, que Dhṛṣṭadyumna hubiera venido al mundo y crecido en él solamente para esta escena final. Además, si somos sensibles a esta analogía y tenemos en cuenta esas costumbres, advertiremos que el Fuego encarnado era el único héroe que podía matar al brahmán encarnado sin cometer el enorme crimen del brahmanicidio.

VIII. ANIQUILAMIENTO Y RESURRECCIÓN



CAUSALIDADES SUPERPUESTAS

Los análisis que preceden han fragmentado el asunto del poema: era inevitable. Hemos considerado sucesivamente, cada uno por sí mismo, unos personajes que se nos han revelado sin apenas otro carácter que el de los dioses de los que son hijos o encarnaciones y sin otra misión que la de reproducir en la tierra el estado civil y las conductas de esos dioses. Quizás el lector tenga la impresión de haber observado a una colección de marionetas, cada una de las cuales hace su número sin componer una obra.

Ahora bien, existe un esquema al que todas esas marionetas se ordenan: la historia de los Kuru o, al menos, la historia de un momento de la dinastía de los Kuru, es decir, la historia, relativamente tranquila, de Pāṇḍu y sus her-

manos, la de las divertidas mocedades de los Pāṇḍava y la terrible guerra que los opone a sus primos, la del aniquilamiento de la raza reparado mediante un nacimiento inesperado y, finalmente, la del reinado idílico de Yudhiṣṭhira, de su abdicación en favor del "niño del milagro" y la entrada de los Pāṇḍava en la vida del más allá. Desde el comienzo hasta el fin, a través de enormes digresiones y largos pasajes farragosos, éste es el hilo del poema.

A priori es probable que, al igual que los tipos y las actuaciones individuales de cada uno de los héroes principales, esta sucesión de dramas, en la que se ven implicados colectivamente, constituyera también, a su vez, mitología traspuesta en epopeya; es probable que la sucesión de acontecimientos, por muy motivada que estuviera por el juego de las pasiones humanas, obedeciera inicialmente a las conveniencias de la trasposición y reprodujera en lo esencial la economía interna de un mito. Pero, ¿de qué mito?

En primer lugar, hay, por debajo de la causalidad novelesca, una causalidad mítico-épica que no va todavía hasta el fondo de las cosas, pero que nos orienta. La hemos visto a propósito del personaje de Dhṛtarāṣṭra, imagen e instrumento del Destino, de un Destino que nos parece, tanto a él como a nosotros, ciego azar, pero que se convierte en sabia Providencia:[1] la gran batalla de Kurukṣetra responde a un designio de Brahma, de acuerdo con una necesidad del mundo o, al menos, de la Tierra; y es precisamente para provocar y dirigir esta guerra, para matar a los demonios que se habían encarnado en número inquietante entre las familias principescas, por lo que los dioses a su vez, por orden de Brahma, se encarnaron en los personajes del poema. En realidad, no teníamos necesidad de esperar a la revelación que hace Vyāsa a Dhṛtarāṣṭra, en el canto undécimo, de la misión que ha llevado a cabo, sin saberlo, al permitir la guerra.[2] Ya en el primer canto, en el prefacio, se enunció claramente la explicación (I, *64,* 2481-2508), seguida del "diccionario de encarnaciones", de la interminable lista que enumera a los dioses movilizados, con la indicación de los héroes en que han tomado forma, o que han engendrado, o en quienes han depositado una porción de sí mismos.

Más allá de esta segunda motivación de los sucesos o, al menos, de una parte de los sucesos, se deja entrever una causalidad más profunda, por poco que se dé crédito a numerosas indicaciones del texto y que se retengan las intenciones evidentes que se traslucen de ellos. Resumiendo de una forma dogmática, el mito que ha sido traspuesto en el conjunto del Mahābhārata es la preparación, y luego la realización, de un "fin del mundo" (o de una era del mundo), seguido de un renacimiento (o del comienzo de la era siguiente). Pero, para justificar este punto de vista, debemos aclarar dos personajes que ya

hemos estudiado, uno en la mayor parte de nuestros análisis —ya que domina el poema de un extremo al otro— y el segundo en el último de todos: Kṛṣṇa y Aśvatthāman o, para desenmascararlos, Viṣṇu y Śiva.

Kṛṣṇa y Viṣṇu

A pesar de su importancia, Kṛṣṇa no nos hará perder mucho tiempo, pues es un personaje límpido. Aunque desborda al Viṣṇu védico, conserva sin embargo su rasgo esencial.[3] Abel Bergaigne ha resumido en dos frases el estatuto del dios en los himnos: "Viṣṇu atravesó en tres pasos el universo, Viṣṇu es el fiel aliado de Indra", su aliado y su amigo (*índrasya yújyaḥ sákhā,* I, 22, 19), que se asoció, como "bienhechor todavía más grande, con el bienhechor Indra" (*índrāya víṣṇuḥ sukṛte sukṛttaraḥ*, I, 156, 5).

> Se le invoca junto con él, dice Bergaigne, en los versos[4] IV, 2, 4; 55, 4; VIII, 10, 2; X, 66, 4, y en todo el himno VI, 69. En este himno y en los versos VII, 99, 4-6, les son atribuidas comúnmente las mismas obras. Las "largas zancadas" de Viṣṇu son también atribuidas a Indra, VI, 9, 69, 5; pero, sobre todo, se atribuyen a Viṣṇu las victorias de Indra, VI, 69, 8. Los dos, tras triunfar sobre Dāsa, engendraron al sol, a la aurora y al fuego, VII, 99, 4. Los dos destrozaron las 99 fortalezas de Śambara y vencieron a los ejércitos de Varcin, VII, 99, 5. Viṣṇu acompañaba a Indra cuando éste mató a Vṛtra, VI, 20, 2, y Viṣṇu, acompañado de su amigo, es decir, de Indra, abre la caverna de las vacas, I, 156, 4 […]

La unión entre Arjuna y Kṛṣṇa, su primo, su cuñado, no es menos estrecha.[5] El segundo favorece al primero en toda ocasión. Cuando el conflicto ya no puede ser evitado, entra en el ejército de los Pāṇḍava, no como combatiente, sino para ser el auriga de Arjuna, lo que valdrá al mundo, sin duda gracias a un injerto sobre un texto más corto, las revelaciones, la teofanía de la BhagavadGītā. En muchos pasajes, el poema repite que la unión entre Kṛṣṇa y Arjuna está a toda prueba; por ejemplo, con ocasión de la última embajada que hace Kṛṣṇa para salvar la paz, ciertos consejeros de Dhṛtarāṣṭra y el mismo rey ciego conciben la ilusión de poder seducir al embajador y apartarle de los Pāṇḍava; el sabio y clarividente Vidura los desengaña (V, *86,* 3071-3072): ningún esfuerzo, corrupción o injuria, pueden separar a Kṛṣṇa de Arjuna, "que es como su aliento vital". Yudhiṣṭhira ofrece en algún lugar una conmovedora fórmula de esta asociación (V, *12,* 781): "Arjuna no puede estar sin Kṛṣṇa, ni Kṛṣṇa

sin Arjuna; no existe en el mundo hombre alguno a quien estos dos Kr̥ṣṇa no puedan vencer *(anayoḥ kr̥ṣṇayoḥ)*".

La realización de los "tres pasos", en la que se resume la técnica propia de Viṣṇu en el R̥gVeda, encerraba indudablemente, incluso en los tiempos védicos, una materia mítica más rica de lo que los himnos dejaban entrever: volveremos más tarde sobre este tema. Pero uno de los aspectos, una de las especificaciones de estos pasos, los pone claramente al servicio de Indra. Por dos veces, la colección de himnos hace pronunciar a Indra, en estilo directo, una invitación a su compañero Viṣṇu, en la que se emplean a la vez el verbo *vi-kram-,* "caminar, desarrollar sus pasos", característico de esta acción del dios, y el comparativo adverbial *vi-tarám,* "más allá", que evoca la probable etimología de su nombre: "Amigo Viṣṇu, desarrolla los pasos, ¡avanza más allá!" En ambos casos, la circunstancia es la misma: antes de su combate contra Vr̥tra, y seguramente para hacerla posible, el dios combatiente solicita este servicio; los "pasos hacia delante" de Viṣṇu, que le abren camino hacia su objetivo y que le hacen franqueable el espacio que lo separa de él, debían constituir la condición mística del acto guerrero de Indra. Como he dicho, Kr̥ṣṇa, auriga de Arjuna, no combate. Ayuda a Arjuna con su ofrecimiento a conducirle el carro y, sobre todo, con sus exhortaciones y consejos. No obstante, en una ocasión, usurpa un papel que sobrepasa e, incluso, contradice a su limitado oficio de auriga. Ocurre con ocasión de la gran prueba de Arjuna, cuando éste tiene que atacar y matar a Bhīṣma, jefe del ejército enemigo, tío abuelo de los Pāṇḍava y antiguo tutor de éstos, que, hasta el comienzo de la guerra, multiplicó sus esfuerzos para hacer reconocer sus derechos. Se resigna mal a esta triste tarea. Parece evitar el encuentro y hará falta toda la duración del quinto canto para decidirle; exactamente harán falta tres intervenciones de Kr̥ṣṇa, de las cuales sólo la tercera será eficaz (mientras que, en todo el resto de la batalla, Arjuna ejecutará inmediatamente las hazañas a las que le excitará su divino compañero), y cuyas dos primeras revisten una forma sin precedentes en el poema: unos pasos en dirección al objetivo.[6]

La primera vez, el ejército de los Pāṇḍava huye en desbandada y Arjuna no se esfuerza todo lo que puede. Entonces, blandiendo su disco, Kr̥ṣṇa salta de su carro *(rathād avaplutya)* y, haciendo temblar la tierra bajo sus plantas *(saṅkapayan gāṃ caraṇaiḥ),* avanza en dirección a Bhīṣma. Éste se apresta a recibir con devoción el golpe de un hombre que sabe que debe ser un dios, cuando, a su vez, Arjuna salta del carro, se lanza en su persecución, lo agarra por los dos brazos y por las piernas, y lo detiene con dificultad "en el décimo paso"; le promete no vacilar nunca más y cumplir su deber; Kr̥ṣṇa se tranquiliza y

vuelve a ocupar su puesto en el carro (VI, *59,* 2597-2612). Sin embargo, dos mil dísticos más abajo, Arjuna vuelve a incumplir su palabra y se reproduce la misma escena: Kṛṣṇa salta de su carro y avanza hacia Bhīṣma "pareciendo, este señor de la tierra, resquebrajar la tierra con sus pies" *(dārayan iva padbhyāṃ sa jagatīṃ jagatīśvara);* una vez más, Arjuna lo agarra y lo detiene con dificultad "en el décimo paso", repitiendo: "Esta misión me corresponde, seré yo quien matará al abuelo, ¡lo juro por mis armas, por la verdad, por todas las cosas buenas que he hecho!" (*106,* 4873). Pero Arjuna sigue sin ejecutar su promesa. Esta vez, sin descender del carro, Kṛṣṇa lo conjura (*119,* 5548-5549) y Arjuna encuentra por fin la energía que le faltaba: con el consentimiento de su oponente, que no puede morir si no es por su propia voluntad y en el sitio que ha fijado, abatirá al *pitāmaha* (*120,* 5554). Estos extraños "pasos de Kṛṣṇa", destinados a arrastrar a Arjuna hacia el blanco fijado a sus golpes, ¿no constituirán acaso una respuesta épica al requerimiento del Indra védico que desea sin escrúpulos poder atacar a Vṛtra: "Amigo Viṣṇu, desarrolla tus pasos más allá"?

Sea cual sea la suerte que corra este detalle, Kṛṣṇa desempeña continuamente, aliado de los Pāṇḍava y en su interés, un papel inmenso, aunque uniforme, que no hay necesidad de examinar aquí de manera extensa. De repente, tras la derrota de Duryodhana, encuentra un oponente de su talla: Aśvatthāman.

Aśvatthāman y Śiva, el aniquilamiento

Hemos dicho más arriba que Aśvatthāman era Rudra-Śiva encarnado. Esto no es del todo exacto; o, mejor dicho, la misma homología entre el dios y el héroe no permite que esto sea exacto. Desde los libros védicos en prosa se dice de Rudra que fue formado por una mezcla de todas las sustancias más terribles (*AitareyaBrāhmaṇa,* III, 33, 1);[7] lo mismo sucede con Aśvatthāman. Mientras que todos los otros personajes del Mahābhārata son la encarnación de un solo dios o, como Kṛpa, de un grupo de dioses homogéneos designados por un nombre colectivo (los Rudra), Aśvatthāman constituye verdaderamente una mezcla y, como Rudra, una mezcla de terribles ingredientes (I, *67,* 2709-2710): "De Mahādeva (= Śiva) y de Antaka (= la Muerte), de Krodha (= la Cólera) y de Kāma (= el Deseo), fundidos en una unidad *(ekatvam upapannānām),* nació, como habitante de la tierra, el heroico matador de enemigos Aśvatthāman, el de la gran fuerza [...]".

Mencionado en primer lugar y unido en doble dual a Antaka, Śiva, en

tanto que destructor, es ciertamente el componente principal; además, en el momento decisivo, aumentará, si cabe, su participación en el engendrado. Esta naturaleza "rudriana" explica muchas cosas del comportamiento del héroe: su estrecha asociación, que ya hemos observado, con los personajes en los que se han encarnado "los Rudra" (Kr̥pa) y uno de los Marut (Kr̥tavarman);[8] y también su alianza con el demoniaco Duryodhana: es natural que, llevando dentro de él al dios destructor, a la Muerte, la Cólera y el Deseo, sea el aliado de un príncipe abandonado a sus pasiones y abocado al peor destino; asimismo, es natural que la encarnación de Śiva comporte una afinidad respecto a la encarnación del demonio Kali; pues Rudra-Śiva, en todas las épocas, tiene malas compañías y se siente atraído a la vez por los maleantes y por los espíritus malignos que asedian al mundo. Por último, se comprende que, hasta el momento en que Duryodhana cae herido de muerte, la actividad de Aśvatthāman sea muy secundaria, mientras que, tras este suceso, adquiera una relevancia de primera magnitud. Observemos esta transformación.

La caída de Duryodhana provoca el pánico y la dislocación de lo que queda de su ejército. El trío formado por Aśvatthāman, Kr̥pa y Kr̥tavarman se entera de la desgracia por unos fugitivos y corren a la vera del moribundo. Aśvatthāman promete a Duryodhana aniquilar a todo el ejército de los Pāṇḍava y Duryodhana tiene todavía las fuerzas suficientes para decir a Kr̥pa que proclame a Aśvatthāman jefe de un ejército que ya no existe. Esta promesa y esta consagración rigen todo lo que sigue. Ya no hay más batallas, ciertamente, ni posibilidad alguna de batalla, pero el ejército victorioso todavía puede ser destruido por engaño y es en efecto esta destrucción la que ocupa el asombroso canto décimo, el "Canto de los sucesos ocurridos durante el sueño", que se traduce mejor como el "Canto de la emboscada nocturna".

Al comienzo del canto, los tres compañeros se acercan al campamento enemigo, del que se han ausentado los jefes, los Pāṇḍava, y en el que todavía resuenan los gritos de triunfo. Esperan la noche, velando Aśvatthāman y los otros dos durmiendo. La contemplación de un ave de rapiña que destroza a una manada de cuervos ejemplifica su designio: destruirá al ejército mientras duerme. Se lo revela a sus compañeros y les comunica su propósito. En vano tratan de disuadirle: acaban por resignarse a seguirlo. Llega la noche. En la puerta del campamento, una terrible aparición surge delante de Aśvatthāman (*6,* 216-250): un ser de talla gigantesca, ceñido con una piel de tigre que rezuma sangre y rodeado por una serpiente, proyectando fuego por todos sus orificios y blandiendo toda clase de armas. Impávido, el hijo de Droṇa lo ataca, pero sus dardos no tienen efecto (228-229): "Aśvatthāman le lanzó el asta de

su bandera, resplandeciente como una llama. Al chocar contra el Ser, el arma se rompió en mil pedazos, como un gran meteoro, al final de una Era del Mundo, cayéndose del firmamento tras haber chocado contra el Sol *(yugānte sūryam āhatya maholkeva divaś cyuto)"*.

Todo es vano, flechas, espada, mazas y unos signos celestes indudables prueban que la fantasmagoría ha sido suscitada por Viṣṇu, protector de los Pāṇḍava. Aśvatthāman se refugia mentalmente en Mahādeva, es decir, en Rudra-Śiva, lo invoca en todos sus nombres, canta todas sus alabanzas y declara que él mismo se ofrece como víctima (*7,* 251-262). Nada puede ser más agradable a este dios salvaje: inmediatamente aparece un altar de oro en el que arde un fuego de sacrificio, y una horda innumerable de seres monstruosos, un pululamiento de demonios con cabezas de animales, de formas grotescas, rodean a Aśvatthāman. En todo momento insensible al miedo, el héroe sube al altar y se sienta sobre el fuego, invocando constantemente a Rudra-Mahādeva (263-310). Entonces se manifiesta el dios y le comunica, sonriendo, que aunque el presente haya sido favorable a los hombres del otro bando, como gratitud a la adoración que le ha hecho Kṛṣṇa, se vuelve desde ahora contra ellos: "Están tocados por el Destino, el Tiempo de su vida ha transcurrido" (311-315).

Después de estos largos discursos se despacha lo esencial en pocas palabras: el dios entra en el cuerpo del héroe tras haberle entregado una espada maravillosa. "Lleno de este ser divino, el hijo de Droṇa resplandeció y, bajo el efecto de la energía producida por la divinidad, se volvió impetuoso en el combate." Bajo la apariencia de Aśvatthāman, es el mismo Śiva, encabezando a la horda demoniaca, quien penetra en el campamento de los Pāṇḍava, dejando a Kṛpa y a Kṛtavarman en la puerta del mismo para abatir a los que intenten escapar.

La matanza es general. El primero en perecer es Dhṛṣṭadyumna, verdugo de Droṇa y jefe del ejército de los Pāṇḍava. Luego les toca el turno a los hijos de Draupadī, a los propios hijos de cada uno de los Pāṇḍava, a todos sus aliados. Los demonios no se sacian nunca de sangre y de carne, mientras que Aśvatthāman, tomando a sus dos compañeros consigo, corre a dar la noticia de esta venganza al moribundo Duryodhana… Un poco más tarde, Kṛṣṇa explica lo ocurrido a Yudhiṣṭhira que no acierta a explicarse este horroroso triunfo del enemigo: "No es el hijo de Droṇa quien ha realizado esta hazaña; esto ha sido obra de Mahādeva" (*18,* 811).

De esta forma, a la muerte de los 100 hijos de Dhṛtarāṣṭra y de una gran parte del ejército de Duryodhana, viene a añadirse la matanza de todo el ejército de los Pāṇḍava y, en primer lugar, de toda su descendencia. En el bando

de Duryodhana sobreviven tres hombres; en el de los Pāṇḍava, siete: ellos cinco y otros dos. Y, sin embargo, la destrucción todavía no ha terminado.

La desesperación y la cólera son grandes entre los Pāṇḍava. Draupadī reclama la cabeza de Aśvatthāman y, como prueba irrefutable de su muerte, la piedra preciosa, nacida con él, que lleva sobre su frente. Bhīma parte en busca del criminal, pero, apenas se ha marchado, Kṛṣṇa revela que corre el más grande de los peligros: Aśvatthāman ha recibido de su padre Droṇa un arma más terrible que ninguna, el arma llamada Brahmaśiras, "la cabeza de Brahma"; Droṇa le ha entregado la fórmula exhortándole a que jamás se sirva de ella, sobre todo contra seres humanos, pero Aśvatthāman, "el de alma ruin", no ha prometido nada. Y para demostrar hasta qué punto ese personaje es peligroso, Kṛṣṇa relata la forma en que había tratado de obtener de él su disco —el disco, arma de Viṣṇu— con el único fin de usarlo contra él, Kṛṣṇa, y matarlo… Inmediatamente, los hermanos de Bhīma, junto con Kṛṣṇa, le dan alcance y le suplican que renuncie a la búsqueda de Aśvatthāman. Aquél se niega y, finalmente, es todo el grupo, los cinco Pāṇḍava y Kṛṣṇa, el que descubre al asesino sentado tranquilamente en medio de sabios ascetas… (*10-13*, 543-662).

Bhīma tensa su arco, pero Aśvatthāman ya ha saltado sobre sus pies. Mediante el sortilegio apropiado, el "arma absoluta" puede ser obtenida y fabricada con la ayuda de cualquier cosa. Agarra una caña, sopla por abajo con los mantra que ha aprendido: la planta se convierte en el Brahmaśiras. Al punto la lanza gritando: "¡Para la destrucción de los Pāṇḍava!" (*13*, 668-669). Resultado: "Se encendió en esa caña un fuego parecido al que pone fin a todas las cosas y capaz de quemar los tres mundos *(pradhakṣyan iva lokāṃs trīn kālāntakayamopamaḥ)*". Por suerte está allí Kṛṣṇa, que ha comprendido el gesto de Aśvatthāman. Le pide a gritos a Arjuna, que también ha aprendido de Droṇa, su maestro, temibles recetas, que lance "el arma que desarma a las armas". Arjuna coloca inmediatamente sobre su arco el dardo maravilloso gritando: "¡Que el arma (de Aśvatthāman) quede inutilizada mediante (esta) arma!" (676): "Una vez disparado el dardo por el arco Gāṇḍiva, se encendió de repente un gran fuego, parecido al que, al final de una era, devora al mundo *(yugāntānalasannibham)*".

Esta escena apocalíptica, en efecto, se termina sin que llegue a producirse la catástrofe. Dos grandes ṛṣi, Nārada y Vyāsa, se interponen entre las dos armas, las neutralizan con su energía y salvan al universo. A continuación piden a los adversarios que cada uno recupere su dardo (*14,* 680-686), operación muy delicada que sólo puede llevar a cabo con éxito un héroe puro que

siga las reglas de conducta de un brahmacārin. Arjuna la ejecuta sin dificultad, pero, ¿qué podía hacer el otro, cuya alma era ruin? "¡Lanzado para la destrucción de los Pāṇḍava! —dice tozudamente—; ¡los destruirá a todos!" Bajo la insistencia de Vyāsa, al menos se deja despojar de la piedra preciosa que adorna su cabeza y que ha reclamado Draupadī. En cuanto al arma Brahmaśiras, que no sabe recuperar, consiente —si a eso se le puede llamar una concesión— en desviarla de los cinco Pāṇḍava, y en orientarla hacia otro lugar (*15,* 687-721):

—¡Que vaya a herir (en el seno de las mujeres) a los hijos que tengan que nacer de los Pāṇḍava!

—¡Sea! —responde Vyāsa severamente—, ¡pero después, detente!

La maldad del acto de Aśvatthāman es evidente. En realidad es extraordinariamente grave: a los Pāṇḍava no les queda hijo alguno: los que habían tenido de Draupadī han sido los últimos en morir. Y ahora son condenados a muerte de antemano todos los que podrían nacerles en el futuro, ya estén en formación o no en el seno de cualquiera de sus mujeres, Draupadī o las esposas secundarias. Al afectar a las mujeres, la maldición es más terrible que la que redujo en tiempos pasados a su padre Pāṇḍu a la continencia: ningún artificio lo remediará, como por ejemplo una súplica, a los dioses procreadores, suponiendo que Kuntī pueda, una vez más, hacer valer su mantra en favor de alguna de sus nueras. No hay por lo tanto ninguna esperanza: la destrucción de la noche precedente será total, sin renacimiento posible.

Para reconfortar a los consternados Pāṇḍava, Kṛṣṇa comete una imprudencia: no tienen que desolarse, les dice, pues su raza conserva una última salvación, todavía embrionaria: el hijo de Abhimanyu, hijo de Arjuna y de la hermana de Kṛṣṇa. Abhimanyu ha muerto en el campo de batalla, dejando encinta a su mujer, hija del rey Virāṭa (*16,* 722-725).[9] El vientre de esta futura madre, que no es otra que la nuera y no la mujer de un Pāṇḍava, escapa a la acción del arma Brahmaśiras tal como la ha orientado Aśvatthāman. A falta de un hijo, tendrán un nieto que salvará a la raza.

Pero Aśvatthāman lo ha oído (*16,* 727-728): "¡Esto no ocurrirá! —grita presa de furor—, ¡mis palabras no serán vanas *(na ca madvākyam anyathā)*! ¡El dardo que he arrojado alcanzará al embrión que lleva la hija de Virāṭa, oh Kṛṣṇa, y que tú quieres proteger *(patiṣyati tad astraṃ hi garbhe tasyā mayodyataṃ/virāṭaduhituḥ kṛṣṇa yaṃ tvaṃ rakṣitum icchasi)*!"

Consideremos la situación: o bien la raza de Pāṇḍu, y a través de él de Kuru, es condenada a su cuasi-negación presente y, pronto, a la negación total, o bien conserva los medios que posibilitan el renacimiento.

KṚṢṆA CONTRA AŚVATTHĀMAN, LA RESURRECCIÓN

Es entonces cuando Kṛṣṇa realiza el acto más simple, pero más decisivo, de sus relaciones con los Pāṇḍava (*16,* 729-738):

> El impacto de tu arma terrible no será vano —dice al Destructor—. ¡El embrión nacerá muerto, pero resucitará para una larga vida *(sa tu gharbo mṛto jāto dīrgham āyur avāpsyati)*!
>
> En cuanto a ti, ¡todos los hombres prudentes saben que eres un cobarde y un ruin! Siempre presto a hacer el mal, ¡hete ahí asesino de niños! Soporta, pues, la recompensa de tus pecados. ¡Durante tres mil años errarás por esta tierra sin compañía, sin poder hablar con nadie! ¡Sin nadie junto a ti, errarás por lugares desiertos! ¡No habrá para ti ninguna morada posible entre los hombres! ¡Los bosques y lugares escarpados apestando a sangre y a pus serán tu mansión! ¡Errarás a través de la tierra, como un alma pecadora, llevando sobre ti el peso de todas las desdichas *(pūyaśoṇitagandhī ca durgakāntārasaṃśrayaḥ / vicariṣyasi papātmā sarvavyādhisamanvitaḥ)*!
>
> Cuando el heroico Parikṣit —éste será el nombre del embrión resucitado— haya alcanzado la edad (conveniente), practicando los deberes religiosos prescritos por los Vedas, recibirá del hijo de Śaradvat [= Kṛpa] la ciencia de todas las armas. Fiel a la ley de los kṣatriya, este rey de alma virtuosa protegerá a la tierra durante sesenta años. ¡Sí, con el nombre de Parikṣit, ese niño se convertirá en el rey de los Kuru de brazos potentes y ello ocurrirá ante tus ojos, insensato! ¡Sí, harás bien en abrasarle con la energía del fuego de tu arma, pues yo lo resucitaré *(ahaṃ taṃ jīvayiṣyāmi dagdhaṃ śastrāgnitejasā)*! ¡Oh, el más vil de los hombres, contempla la fuerza de mis austeridades y de mi respeto por la verdad *(paśya me tapaso vīryaṃ satyasya ca narādhama)*!

Éste será el destino de Aśvatthāman: errar solitario por los montes, al igual que el dios Rudra que lleva dentro de sí y que le posee. Y éste será el destino del embrión: Parikṣit nacerá muerto y Kṛṣṇa lo resucitará en seguida. Luego, crecerá. Cuando tenga la edad de reinar, Yudhiṣṭhira le entregará sus poderes y, con sus cuatro hermanos y Draupadī, partirá hacia los paraísos donde sólo él entrará vivo, aunque allí los volverá a encontrar, cada uno en el rincón del mundo divino del que descendiera para encarnarse.

El Mahābhārata, trasposición épica de una crisis escatológica

Mediante esta conclusión, mediante los dos seres antagonistas que la provocan, el poema adquiere su significado: el Mahābhārata traspone en una crisis casi mortal del linaje y la realeza de los Kuru una crisis de la historia del mundo, lo que la mitología hinduista llama "el fin de un yuga". En primer lugar, durante un largo periodo, el Mal hace la vida imposible al Bien, lo persigue, parece que va a triunfar. Llegada la hora del arreglo de cuentas, dos inmensos ejércitos se reúnen y combaten: el de los Malos junto a Duryodhana, que no es otro que el demonio Kali encarnado, es decir, el demonio de la era más malvada del mundo y, en general, de todo lo peor que hay en cualquier sitio, y el de los Buenos alrededor de los Pāṇḍava, que son los dioses de las tres funciones encarnados. Sucesivamente perecen, los primeros en la batalla y los segundos en la emboscada nocturna, toda la parentela y todo el ejército de los Malos, incluido Duryodhana, salvo tres hombres, y todo el ejército de los Buenos, salvo los Pāṇḍava y otros dos hombres. Las esperanzas de que sobrevivan los Kuru se reducen a los niños que tienen que nacer. Entonces, en lo que respecta al desenlace supremo, los embriones, y luego el último de los embriones, dos de los héroes supervivientes se oponen: aquel en quien se ha encarnado el dios destructor que, a cada fin de yuga, asegura el aniquilamiento del mundo y aquel en quien se ha encarnado el dios salvador que, tras el fin de cada yuga, asegura el renacimiento del mundo. Cada uno de ellos realiza su obra y, al igual que en la cosmología, el dios salvador tiene la última palabra; Kṛṣṇa resucita al embrión y con ello restaura el linaje, al igual que, en la cosmología, Viṣṇu rehace un universo a partir de los gérmenes o formas que ha conservado en sí mismo.

La intención de los autores es patente. Siguiendo uno de sus procedimientos acostumbrados, la han subrayado mediante fórmulas de comparación. Al igual que cuando Karṇa, hijo del dios Sol, muere en una escena traspuesta de un mito del Sol, se dice y se repite que su cabeza partida es "como el sol poniente";[10] al igual que cuando Bhīma, hijo del dios Viento, se escapa del incendio de la casa de laca llevando en sus brazos a sus hermanos y a su madre, se dice que "corre con la rapidez del viento",[11] de la misma forma se ha podido advertir, en los extractos citados más arriba, que la empresa final de Aśvatthāman, encarnación de Rudra-Śiva, es comparada por tres veces en pocos versos a lo que ocurre "al final de un yuga, de una Era del Mundo".[12] La comparación recobra aquí la razón: todos estos acontecimientos se desarrollan de esta forma y en este orden porque constituyen la trasposición de un "fin de yuga".

Viṣṇu y Śiva

Esta constatación abre un grave problema. La teoría de las Eras del Mundo, de las destrucciones y de los renacimientos del mundo, no es védica. Si Viṣṇu y Rudra son los dos unas figuras poderosas en el R̥gVeda, no se enfrentan, y menos en una escatología que no existe. Además, si se considera al Viṣṇu épico como un desarrollo lineal, en su significado, del Viṣṇu védico, en cambio Śiva, sobre todo en el papel de destructor cósmico, es totalmente distinto al que era el más antiguo Rudra. Ahora bien, varios de los análisis realizados hasta el presente a propósito de los héroes principales han demostrado que la mitología utilizada por los autores de la trasposición era extremadamente antigua, védica, prevédica: la lista de los dioses funcionales padres de los Pāṇḍava contiene todavía a Vāyu en posición canónica;[13] más allá del incoloro Dyu del R̥gVeda, Bhīṣma, en quien se encarnó Dyu, remite, en sus rasgos más singulares, más improbables, al dios celeste de los escandinavos.[14] ¿Cómo comprender entonces que la intriga para la que fueron concebidos estos personajes y en la que manifiestan el carácter de los dioses de los que son copia, corresponda a un estado de mitología posvédica, tardía, ya casi hinduista?

Aunque este problema fuese insoluble, eso no suprimiría los hechos que lo suscitan. Quizá sea resuelto un día con alguna seguridad por un nuevo estudio del texto. Provisionalmente, puede proponerse un "modelo" de solución.

El poema tiene seguramente una larga historia; sufrió una serie de revisiones, una de las cuales, ya muy antigua, se nos mostró a propósito de la eliminación de los nombres de los dioses soberanos védicos y prevédicos.[15] Puede ser que los acontecimientos terminales, tal como han llegado hasta nosotros en unos cantos que parecen esqueléticos cuando se les compara a los de las mocedades y a los de los combates, hayan sufrido un retoque tardío, bajo la influencia del desarrollo de las representaciones śivaítas, pues entre los dos personajes que hemos visto enfrentarse en la crisis final no hay una medida común: Kr̥ṣṇa ocupa y penetra de tal forma el poema, de un extremo al otro, que ciertos investigadores, pasándose de raya, han llegado a decir que era "el" verdadero héroe; Aśvatthāman, por el contrario, a lo largo de todos los cantos, hasta el final del noveno, es una figura secundaria, perdido en el hormigueo de héroes de todo origen. Se puede pensar, por lo tanto, que su papel ha sido amplificado, "śivaizado". Incluso se entrevé una huella de esta evolución: su nacimiento a partir de cuatro componentes terribles le relacionaba con el Rudra védico; se podría decir que, para realizar la Destrucción final, este nacimiento, este mo-

delo, ya no bastaban; Śiva, el Rudra-Śiva de tipo posterior, toma en efecto posesión de él, entra en él, quien, no obstante, ya lo contenía. Nada semejante se dice nunca de los otros héroes: ni Indra, ni Dharma, ni Agni, ni Bṛhaspati, ningún dios "penetra", para transformarlo, en el héroe que tiene por hijo o, ya, por encarnación. Se puede admitir, por lo tanto, que las aventuras prenatales de Parikṣit y la disputa alrededor del embrión constituyen unos añadidos.

Pero, antes de este retoque, ¿qué había? ¿Es seguro que los más antiguos Ārya de la India entrasen en su nuevo dominio sin aportar una escatología, no ya la teoría cíclica de las eras, sino la concepción de una crisis cósmica única, prevista para el porvenir, que pusiese fin a un mundo mediocre y desbocado, para dar paso a un mundo excelente? Que esta concepción no apareciese en el ṚgVeda ni en todo lo que depende directamente de él no prueba que no existiera. El pensamiento de los cantores védicos está concentrado en el presente, en los servicios actuales de los dioses, cuyas hazañas pasadas, míticas, constituyen las fianzas: el lejano porvenir no les interesa. Por ende, hablan constantemente de seres demoniacos, bajo diversos nombres colectivos o individuales, pero siempre en el pasado y en el presente, para celebrar las victorias de los dioses y obtener noticias de inmediato. Los Brāhmaṇa sistematizan esta representación, presentando a los dioses y a los demonios, *deva* y *asura,* como dos pueblos constantemente enemigos, aunque emparentados, pero nunca hablan de una "terminación" de este conflicto; ningún ritual menciona ni prepara, entre dioses y demonios, a costa o en provecho de "nuestro" mundo, un postrer arreglo de cuentas: el pensamiento de los ritualistas se aplica, ahora y siempre, al presente y a sus prolongaciones inmediatas. Pero la consideración del Irán invita a pensar, a pesar de ese silencio, que la escatología no era extraña al pensamiento de los indios más antiguos. Se sabe la importancia que reviste en todas las formas del mazdeísmo la lucha cósmica del Bien y del Mal, los periodos que atraviesa, el Bien largo tiempo oprimido y constreñido, a pactar con el Mal, luego la batalla en la que se enfrentan, término a término, los protagonistas del Bien y los del Mal (en especial los Aməša Spənta, las Entidades que sustituyen término a término a los dioses funcionales, y los Archidemonios que les corresponden), la victoria final del Bien y el establecimiento del indiscutido reinado de Ahura Mazdā;[16] todo esto, ¿es acaso pura imaginación de los zoroastrianos o, como tantas otras cosas en su doctrina y en sus mitos, y como lo sugiere el mismo vocabulario de este dualismo, la amplificación controlada de viejos legados prezoroástricos indoiranios?

La respuesta a estos interrogantes o, más bien, a este interrogante, la misma siempre bajo diversas formas, aparecerá sin duda cuando se haya llevado

más lejos la comparación de los "fines del mundo" concebidos por varios pueblos indoeuropeos. Y también cuando se hayan aclarado los orígenes y la función primera y total de Viṣṇu. De momento, no puedo hacer otra cosa que recordar unas reflexiones que propuse hace algunos años.

ESCATOLOGÍAS INDIA, IRANIA Y ESCANDINAVA; DIOSES Y DEMONIOS

Que el lector se remita al paralelismo establecido más arriba entre el dios escandinavo Heimdallr y el héroe indio Bhīṣma, encarnación de Dyu.[17] Dicho paralelismo se extiende a toda la vida de uno y otro, desde su nacimiento hasta su muerte; siendo los primeros en aparecer, mueren, los últimos, uno entre los dioses y el otro entre los héroes, y mueren combatiendo: en el caso de Bhīṣma, se trata de la gran batalla de Kurukṣetra; en el caso de Heimdallr, se trata —justamente— de la gran batalla del "fin del mundo". Y en lo que respecta a los dos, esa matanza que ellos clausuran no es una cosa secundaria: el héroe indio, en tanto que tutor de los futuros combatientes, y el héroe escandinavo, en tanto que vigía de los dioses, la han previsto y esperado. Sin que se pueda decir que constituya el suceso capital de su vida, no se ve la forma de suprimirla sin destruir el sentido. Esta correspondencia nos lleva, pues, a confrontar de más cerca la escatología escandinava y la que se trasluce, a modo de filigrana, de la intriga humana del Mahābhārata.[18]

Pues existe, y es muy importante, una escatología escandinava, el "Destino de los dioses", Ragnarök, que una confusión de palabras, autorizada por una antigua tradición, ha dado también en llamar el "Crepúsculo de los dioses", Ragnarökr. Desde hace un siglo, las críticas se inclinan a atribuirla a una aportación extranjera: ya del Occidente cristiano, ya a través del Cáucaso, del Irán. En 1913 el famoso libro de aquel gran poeta de la filología danesa Axel Olrik, *Ragnaröksforestellingernes Udspring*,[19] y más tarde un largo artículo de un autor que exige la más alta consideración, R. Reitzenstein,[20] han multiplicado los argumentos en favor de un origen iranio, por conducto del Cáucaso: la mayor parte tiene muy poco peso y ninguno conduce a la convicción. Este debate por otra parte es solidario al que concierne a Loki, en cuyos actos "demoniacos" se ha buscado también, sin mayor éxito,[21] una aportación cristiana o del Irán: que el Satán de la alta Edad Media, más bien que Ahriman, haya enriquecido al personaje de Loki, es posible, aunque no se haya aportado nada evidente; pero él no lo produjo; y el hecho de que Loki presente a la vez rasgos

de pequeño "trickster", de un farsante más malicioso que verdaderamente ruin, y otros que hacen de él un verdadero antidiós, no prueba que haya sufrido una evolución: el Syrdón de las leyendas osetas, por ejemplo, asocia los dos mismos aspectos de forma coherente.

Si las observamos sin prejuicios, comprobaremos que la mitología del Edda, la tragedia de Baldr y, continuándola hasta muy lejos en el futuro, el "destino de los dioses", desempeñan un papel tan importante que no se puede imaginar que hayan sido añadidos en el momento en que la antigua religión iba a desaparecer. Además, por no hablar de Baldr, viejo dios cuyo nombre se vuelve a encontrar en el continente, una divinidad ciertamente antigua, Víđarr, sobre la que volveremos en seguida, no tiene sentido si no es en función de la batalla final en la que los dioses y los demonios se matan entre ellos. Consideremos brevemente estos dos episodios que encuadran a una buena parte de la historia del mundo.

El mundo está, en el presente, bajo el poder de grandes dioses, los principales de los cuales son los de la lista funcional canónica: Óđinn, el mago soberano y patrón de la guerra; Þórr, el luchador solitario, Njörđr y Freyr, los donadores de riqueza, de placer y de paz. Gobiernan el mundo tal como aparece a la vista, a un nivel moral bastante bajo y sin demasiados ideales. Al margen, se agita un personaje ambiguo, Loki, muy inteligente, aunque amoral, que presta servicios a los dioses al mismo tiempo que les gasta bromas, a veces agradables, a veces pesadas, y que revela su malvada naturaleza al poner en el mundo, como hijos, exclusivamente a monstruos peligrosos: el lobo Fenrir es uno de ellos. En fin, en el grupo de los hijos de Ođinn,[22] una pareja se destaca, Höđr y Baldr.[23] Del primero únicamente se dice una cosa: es ciego, y debido a esta ceguera servirá de instrumento para un terrible destino (*Gylfaginning,* 15 = *Snorra Edda,* editado por F. Jónsson [1931], p. 33).[24] Del segundo sólo se dicen cosas buenas (*ibid.,* 11 = pp. 29-30):

> Es el mejor y todos le alaban —escribe Snorri—. Es tan hermoso de porte y tan brillante, que emite luz; y hay una flor de los campos tan blanca, que se la ha comparado a las pestañas de Baldr: es la más blanca de todas las flores de los campos, y, según lo que te acabo de decir, puedes representarte en el pensamiento su belleza capilar y corporal. Es el más sabio de los Æsir, el más hábil en el hablar y el más clemente. Sin embargo, tiene arraigada en él esta condición natural: ninguno de sus juicios puede realizarse. Habita en la mansión que lleva por nombre "Ampliamente Brillante", que se halla en el cielo. En ese lugar, no puede haber nada impuro.

La orientación de su ser queda confirmada por la función de su hijo, Forseti, de quien se dice (*ibid.,* 18 = pp. 33-34): “Todos los que acuden a él en las querellas jurídicas, vuelven reconciliados. Es el mejor tribunal de los dioses y de los hombres”.[25]

Podemos advertir que, a diferencia de los otros dioses, Baldr tiene un alto valor moral, demasiado alto para ser eficaz, pero se deduce de lo que sigue que los dioses reconocen ese valor como un tesoro infinitamente precioso.

Un día se produce la desgracia (*ibid.,* 33-35 = pp. 65-68). Baldr tiene unos sueños que ponen en peligro su vida (son los *Baldrsdraumar* del Edda); cuando los manifiesta, los dioses deciden “pedir salvaguardia para Baldr contra todo peligro”. En consecuencia, Frigg, su madre, y esposa de Óđinn, hace jurar a todos los seres animados e inanimados —fuego, agua, metales, piedras, tierra, madera, enfermedades, cuadrúpedos, pájaros, serpientes…— que no le causarán ningún daño. Con esta garantía, Baldr se divierte con los Æsir en la plaza pública, con un juego asombroso. Éstos lanzan proyectiles sobre él y le dan golpes con la espada: nada le produce herida.

No habían contado con Loki. Vestido de mujer, va a casa de Frigg y se entera por ella que una planta fue olvidada en la recogida de juramentos, el muérdago:[26] parecía demasiado inofensivo. Loki se apresura a recoger una rama de muérdago y se acerca al ciego, a Höđr, que se mantenía apartado de los dioses, sin jugar. “¿Por qué no tiras nada contra Baldr?”, le pregunta Loki. Höđr responde: “Porque no veo dónde está Baldr y no tengo armas”. “Haz como los otros —replica Loki—, atácale, que yo te indicaré la dirección en que se encuentra. Lanza esta rama contra él.” Höđr agarra la rama y, guiado por Loki, la lanza sobre Baldr. El muérdago atraviesa a Baldr, que cae muerto. Snorri añade:

> Fue la mayor desgracia que tuvo lugar entre los dioses y los hombres. Cuando Baldr hubo caído, todos los Æsir quedaron sin voz e incapaces de relevarle. Se miraron unos a otros y todos estaban irritados contra aquel que había realizado la acción, pero ninguno podía castigarle, pues había allí un gran baluarte. Cuando los Æsir quisieron hablar, antes que nada estallaron en lágrimas, de forma que ninguno podía expresar a otro su dolor con palabras. Pero Óđinn era el que sufría más por esta desgracia, pues comprendía mejor que nadie el daño y la pérdida que suponía para los Æsir la muerte de Baldr.

La importancia cósmica de este asesinato se muestra claramente en el episodio siguiente: la señora del mundo de los muertos, Hel —hija de Loki—

acepta liberar a Baldr con tal de que se verifique "que se le ama tanto como se dice": si todo el universo le llora sin excepción, volverá a la mansión de los Æsir. Los hombres y los animales, la tierra y las piedras, los árboles, los metales lloran;[27] todo llora, salvo, en el fondo de una caverna, una bruja, nueva forma que ha adquirido Loki. Y Baldr permanece como cautivo de Hel. Pero al menos los dioses logran atrapar a Loki, a pesar de sus metamorfosis y trampas, y encadenarle: permanecerá así, atormentado, hasta el fin de los tiempos, al igual que, en otros lugares, sus hijos: el Lobo, la Serpiente, todos los monstruos enemigos del mundo. Es éste el periodo en el que vivimos: peor que el precedente, en el que la presencia de Baldr representaba un ideal y una esperanza.

Pero llegará un día en que, para un postrer asalto, todas las fuerzas del mal, todos los monstruos romperán sus cadenas y, desde las cuatro esquinas del mundo, avanzarán contra los dioses: el Lobo Fenrir, la gran Serpiente, "los hijos de Muspell", Surtr, con el fuego ardiendo delante y detrás suyo, Loki, seguido de todo el cortejo de Hel, y Hrymr, pilotando el bajel hecho con las uñas de los muertos… Heimdallr da la señal de alerta, los dioses se preparan, el combate se desencadena. Cada uno de los dioses funcionales entabla contra uno de los monstruos un duelo que le es fatal, aunque también es fatal, en general, para el adversario: Freyr se arrepiente seguramente de no tener la espada que ha regalado a su servidor en una historia de amor, y sucumbe bajo los golpes de Surtr; Týr y el perro (o lobo) Garmr se matan el uno al otro; Þórr mata a la Serpiente del Miđgarđr, pero cae envenenado por el veneno que la Serpiente lanza sobre él. Fenrir, que había avanzado con "las fauces abiertas, la mandíbula inferior tocando a la tierra, la superior tocando al cielo", engulle a Óđinn aparentemente sin dificultad y se puede esperar que, entre sus dos mandíbulas abiertas al máximo, desde la tierra hasta el cielo, se trague al universo entero. Es entonces cuando interviene el dios Víđarr (*Gylfaginning* 38 = pp. 72-73):

> Inmediatamente, Víđarr se vuelve hacia el Lobo y pisa con un pie la mandíbula inferior del Lobo. En el pie lleva un calzado cuyo material ha sido reunido a través de todos los tiempos: los trozos de cuero que los hombres cortan de sus calzados a la altura de los dedos y el talón (por ello, quien tenga la intención de ayudar a los dioses debe arrojar esos trozos de cuero sin emplearlos para ninguna otra cosa). Con una mano agarra la mandíbula superior y le parte en dos el hocico: así fue la muerte del Lobo.

A continuación tiene lugar el último duelo, el que enfrenta al dios Heimdallr con el demoniaco Loki: se matan el uno al otro. Surtr cubre de fuego y

lo quema todo, el mar sumerge a la tierra. Al menos, gracias a la muerte del Lobo, el mundo no ha sido engullido como Óđinn y aniquilado definitivamente: sólo ha sido destruido por el furor de los elementos y pronto podrá resurgir del agua, reverdecer, revivir, gobernado por los dioses de la nueva generación: los hijos de los antiguos dioses, presididos por Baldr y Höđr reconciliados.

Así se desarrolla la historia de "nuestro" mundo: la catástrofe final, como hemos visto, es la consecuencia lejana de aquella desgracia inicial, el asesinato de Baldr, pero, por otra parte, esa misma catástrofe prepara dolorosamente su bello reinado. Podemos advertir con facilidad las analogías con la intriga del Mahābhārata y con el personal divino que, en el Mahābhārata, se agita bajo la piel de los héroes.

El poema indio describe un enfrentamiento de las fuerzas del Bien y las fuerzas del Mal:

> Al igual que los pseudohijos de Pāṇḍu —escribía yo en 1959—,[28] son los hijos (un pasaje dice "las encarnaciones parciales") de los grandes dioses de las tres funciones, eje de la mitología indoirania [...] de la misma forma, el animador de los complots, el responsable de los malos designios que redundan inicialmente en la desgracia de los Pāṇḍava y luego en el exterminio de casi todos los "buenos" al mismo tiempo que de todos los "ruines", Duryodhana, es el demonio Kali encarnado, el demonio que lleva el nombre de la malvada era del mundo, la cuarta, en la que vivimos.[29] Cuando nació, los signos más siniestros, los ruidos más lúgubres advirtieron a los hombres, pero su padre, a pesar de los avisos de los sabios, dio inicio a su serie de debilidades negándose a inmolarlo por el bien público. Por lo tanto, y a modo de filigrana, es precisamente un gran conflicto cósmico lo que tiene lugar, con tres "épocas": el juego trucado, por el cual el Mal triunfa para iniciar un largo reinado, apartando de la escena a los representantes del Bien; la gran batalla en la que el Bien se toma el desquite, eliminando definitivamente al Mal; el gobierno de los buenos.

Si nos atenemos a los héroes centrales de los dos bandos, veremos que el dualismo se expresa de una forma clara y sorprendente: las encarnaciones de los dioses funcionales, como los Æsir en Loki y en los monstruos, se oponen a una horda de demonios encarnados, ya que no sólo Duryodhana es Kali, sino que sus cien hermanos,[30] no menos comprometidos que él con el mal, son una variedad de Rākṣasa, los Paulastya (I, *67*, 2722-2726, seguidos de la enumeración de los nombres).[31]

Por otra parte, Höđr y Baldr, hijos de Óđinn, que sustituirán a éste cuando

se produzca el renacimiento, presentan inicialmente, junto a él, dos tipos divinos que recuerdan a los soberanos menores de la vieja mitología que produjo a los héroes del Mahābhārata. Höđr, como he subrayado, es ciego y, como ciego, instrumento del Destino adverso anunciado a Baldr en sueños. Baldr, frente al inquietante Óđinn, en el que se encuentran reunidos los rasgos que la India védica distribuye entre Varuṇa, Indra y Rudra, encarna la soberanía idealizada; es tan bueno como hermoso, sabio, clemente, sin mancilla, y a través de su hijo orienta el derecho —en oposición al derecho incierto y violento del Ping— hacia la conciliación. Höđr y Baldr son, pues, dos variedades originales del mismo tipo al que corresponden, en la más vieja mitología india, Bhaga y Aryaman, y en la epopeya, Dhṛtarāṣṭra y Vidura.[32] Simplemente, el enfrentamiento en los germanos del aspecto "Mitra" de la soberanía —tal vez degenerado en la persona de Týr, dios jurista, ciertamente, pero ante todo dios de las querellas del derecho lo mismo que de la guerra—[33] hace que Baldr responda tanto a Mitra como a Aryaman, tanto a Yudhiṣṭhira como a Vidura. Por otra parte, hay que señalar la extrema proximidad existente entre el Aryaman védico y Mitra, y cómo el mismo Mahābhārata conduce, en el fondo, a Yudhiṣṭhira y a Vidura hacia la unidad, ya que hace del uno el hijo y del otro la encarnación del mismo dios Dharma, en quien las funciones de los dioses Mitra y Aryaman se encuentran confundidas.

En cuanto a Loki, tras las travesuras a veces perniciosas que le han enfrentado a menudo a los dioses, pero que no le impedían vivir entre ellos, en asociación particularmente estrecha con Þórr y sobre todo con Óđinn, el asesinato de Baldr revela su verdadera naturaleza, nos muestra su verdadera dimensión, que conservará en todos los acontecimientos subsiguientes: es padre de los monstruos y espíritu del Mal, de toda la gama de males, desde las malas pasadas hasta el crimen más grande; por la fatalidad de su tipo, provoca la batalla final en la que serán aniquilados tanto los dioses como él mismo con su familia demoniaca, para dar paso al reinado de Baldr, en adelante asociado al ciego Höđr y ayudado por los hijos de los dioses desaparecidos. Lo mismo que al Ahriman zoroástrico, corresponde al Duryodhana de la epopeya, que es la encarnación del peor demonio, Kali, y que, tras las afrentas y persecuciones menores, y a veces criminales, que ha multiplicado contra sus primos durante las mocedades, se revela, con la escena del juego trucado, como aquel que anunciaban los siniestros prodigios que habían acompañado a su nacimiento: el inspirador y ejecutante obstinado de las grandes desgracias y de la batalla en la que serán aniquilados, junto con él mismo, todos sus hermanos y todo el ejército de los "buenos", salvo los cinco Pāṇḍava, uno de los cuales, Yudhiṣṭhira,

establecerá, entonces y sólo entonces, su idílica realeza, asociado al ciego Dhr̥tarāṣṭra y a su propio doble, Vidura.

En ambos conjuntos, las grandes desgracias empiezan con un juego trucado: Baldr, que se sabe protegido por los juramentos de todas las cosas, se presta complaciente al juego de los proyectiles; es herido y enviado a Hel porque Loki pone en la mano del ciego un proyectil que no ha jurado. Yudhiṣṭhira debería tener sus normales oportunidades en el juego de los dados, pero Duryodhana, abusando de la debilidad del ciego, lo obliga, por una orden del ciego, a una partida en la que un dado ha sido mágicamente floreado. Yudhiṣṭhira, vencido, es condenado al exilio. Las principales diferencias existentes entre esas dos escenas son, por una parte, la naturaleza de los juegos; por otra, el hecho de que Baldr, que se sabe invulnerable, se preste complacido al juego, mientras que Yudhiṣṭhira, sospechoso, entabla la partida únicamente por obediencia; finalmente, la repartición de responsabilidades; en todos los casos, el principal culpable, el instigador, *ráđbani,* el "planificador del asesinato", es el ser demoniaco, Duryodhana, Loki; pero el ciego escandinavo no es más que su instrumento totalmente inocente —incluso en el caso de que el derecho germánico exija el castigo de ese *handbani,* del "realizador del asesinato" involuntario—, mientras que el ciego indio es el cómplice de Duryodhana y organiza el juego que desea Duryodhana pese a saber que será poco honrado y fatal para Yudhiṣṭhira. Estas divergencias tienen la amplitud que se puede esperar entre dos variables independientes, registradas en sociedades indoeuropeas tan distintas y en épocas tan distantes.

El periodo que sigue al juego es el de la eliminación provisional, el de la ausencia de los Buenos. En el mito escandinavo, que dispone de largos espacios de tiempo y de mundos fabulosos, la ausencia de Baldr dura aparentemente varios siglos, durante los cuales está como desterrado en el reino de Hel, al haberle sido imposible la vuelta a la tierra por culpa de Loki; en la epopeya india, que se regula según el ritmo de vida de los hombres, la ausencia de los Pāṇḍava dura los 13 largos años de su exilio. La gran diferencia radica en que, después del juego, los escandinavos castigan a Loki y lo encadenan, mientras que Duryodhana reina y sustituye al rey Pāṇḍava, al que ha eliminado provisionalmente.

Esta divergencia comporta otra al comienzo del arreglo de cuentas, de la batalla *de imperio.* En Escandinavia, la iniciativa corresponde a los poderes del mal, Loki incluido, hasta entonces encadenados (algunos de ellos, como el Lobo, desde el inicio de los tiempos; Loki, como castigo del juego fatal): se liberan y atacan al mundo de los dioses; en la India, son los héroes buenos los que llevan

la iniciativa: tras la ausencia impuesta, regresan y reclaman sus derechos. En cuanto a la misma batalla, la comparación ha sido esbozada esencialmente más arriba. Las concordancias más notables son que, aquí los héroes y allí los dioses funcionales de la lista canónica (los cinco Pāṇḍava; Óđinn y Týr, Þórr, Freyr), se oponen, cada uno de ellos, a un adversario preciso (cada uno de los Pāṇḍava incluso había fijado de antemano, al partir hacia el exilio, el enemigo por excelencia que se reservaba y al que pensaba matar en la futura batalla); y también el hecho de que Bhīṣma y Heimdallr, héroe-encuadrante y dios-encuadrante, mueren los últimos. La primera concordancia, como hemos visto, es mucho más interesante, toda vez que también en el Irán, en ocasión de la batalla escatológica, cada uno de los seis Arcángeles herederos de los dioses funcionales libra un duelo con el Archidemonio que le corresponde.[34] Las divergencias principales son que los dioses funcionales escandinavos perecen al mismo tiempo que sus adversarios (e incluso, por lo que respecta a Freyr, sin que muera su adversario), mientras que los cinco Pāṇḍava, como los seis Arcángeles mazdeanos, matan a sus adversarios y sobreviven; y también el hecho de que el héroe-encuadrante indio y muchos de los héroes "buenos" se encuentren por necesidad social en el bando de los "malvados", combatan y mueran por los "malvados", singularidad ya señalada y sobre la que tendremos que volver.

Al aniquilamiento total del mundo en los escandinavos responde, en la India, el aniquilamiento casi total de la dinastía por la destrucción de sus esperanzas, los jóvenes. En cuanto al resto, parece que sea el reinado idílico de Yudhiṣṭhira, ayudado por el ciego y por el conciliador, lo que corresponda, en la India, al renacimiento del mundo bajo la realeza de Baldr reconciliado con Höđr, siendo quizás el resto de la epopeya, el episodio del embrión con sus antecedentes y consecuencias, la oposición de Kṛṣṇa y de Aśvatthāman, y a través de ellos de Viṣṇu y de Śiva, siendo tal vez una añadidura posterior o al menos el arreglo śivaíta de una trama que en vano pretenderíamos reconstruir.

El paralelismo que acaba de ser trazado es más preciso y más estricto que los paralelismos establecidos entre los "fines del mundo" escandinavo e iranio, por una parte, y entre el "fin del mundo" iranio y la intriga del Mahābhārata, por la otra. Esta repartición geográfica de las afinidades aconseja tres conclusiones: hay que renunciar a explicar, en los escandinavos, el fin y el renacimiento del mundo por un préstamo, sea del Irán, sea del cristianismo; se trata sin duda de un mito de fin y renacimiento del mundo que ha sido utilizado, para su trasposición literaria, por los autores del Mahābhārata; el mito indio leído en filigrana en la epopeya, el mito leído directamente en la Völuspá y en la Gylfaginning

son dos formas que ha tomado, en condiciones de lugar, tiempo y civilización muy diferentes, un mismo mito heredado de los tiempos indoeuropeos.

El dios escandinavo Víđarr y Viṣṇu

Ya hemos visto, provisionalmente, en qué sentido puede esperarse que se resuelva el problema que nos ocupa. Estos últimos años se ha aportado un refuerzo a esta tentativa gracias a la confrontación de dos dioses, el escandinavo Víđarr y el indio Viṣṇu, los cuales, si se acepta que el Ragnarök y una escatología paravédica subyacente al Mahābhārata derivan ambos de un mismo mito indoeuropeo de fin y renovación del mundo, aparecen como notablemente homólogos.[35]

¿Quién es Víđarr? En su presentación general de los dioses, la Gylfaginning (16 = p. 33) le consagra las líneas siguientes:[36] "Hay [un Æsir] quien se llama Víđarr, el Æsir silencioso. Lleva un grueso calzado. Es fuerte, el más cercano a Þórr en fuerza. De él reciben los dioses gran protección en todos los peligros". La última frase es sorprendente: en la mitología, Víđarr no salva a los dioses de ninguna amenaza, bastando Þórr, presente o evocado inmediatamente, en todas las circunstancias conocidas. Sólo interviene al comienzo de la Lokasenna, y muy pacíficamente, por orden de Óđinn, para introducir a Loki en la sala del festín. En realidad se le reserva para el peligro más grande de los dioses y del mundo, la batalla escatológica, pues allí, como hemos visto, desempeña el papel capital: el lobo Fenrir avanza con las mandíbulas abiertas desde la tierra hasta el cielo —"las abriría todavía más, si hubiera sitio", dice el texto—,[37] ha engullido ya a Óđinn cuando aparece Víđarr y disloca las fauces del monstruo mediante una técnica notable: gracias a un calzado preparado en el curso de los siglos por los hombres providentes, "pisa con un pie la mandíbula inferior del lobo" *(stígr öđrum fœti í neđra kjapt úlfins),* consiguiendo aparentemente un apoyo inconmovible; luego, con una mano, agarra la mandíbula superior y la arranca. Gracias a esta hazaña, el mundo, devastado por el fuego y el agua, al menos no es engullido: podrá renacer de sus ruinas, y en la renovación Víđarr estará al costado de los jóvenes dioses, herederos de los dioses muertos. La costumbre, señalada por Snorri, de guardar cuidadosamente, para calzar a Víđarr, las puntas de cuero cortadas de los calzados de los hombres, garantiza que la hazaña final no es una invención del literato, sino una representación popular. He aquí, pues, la "ficha" estructurada de este dios, tal como se deduce de su expediente:

1º Se trata de un dios muy fuerte, del nivel de Þórr, pero reservado para la gran crisis.

2º En esta crisis, su papel será el de intervenir en el momento extremo de la aflicción cósmica, después de que todos los dioses que deben perecer, los más poderosos salvo uno (el "dios-encuadrante" Heimdallr), hayan ya perecido, pero antes del aniquilamiento, justo a tiempo de evitar ese aniquilamiento y, por consiguiente, para asegurar la primera condición de la resurrección.

3º Para esta obra de salvación recurrirá a un procedimiento previsto desde los inicios de los tiempos, preparado conscientemente, ya que de generación en generación los hombres le constituyen y le "reúnen" el calzado que necesitará: teniendo que vencer a un monstruo que extiende sus dos mandíbulas a lo largo de toda la medida vertical del espacio, desde lo más bajo hasta lo más alto concebible, sin ningún residuo *(gapa myndi hann meira, ef rum væri til),* el procedimiento consiste en apoyarse firmemente sobre "lo más bajo" —la mandíbula del monstruo que está sobre la tierra— mediante un paso *(stígr)* del pie que lleva el famoso calzado, y en dislocar con una mano "lo más alto", la mandíbula del monstruo que está en el cielo; dicho de otra forma, en oponer a esa totalidad vertical del espacio ocupada por el monstruo, una totalidad igual, pero con un resorte más fuerte, asegurado por el paso, asegurado éste, a su vez, por el calzado.

4º Este procedimiento supone, en el dios que lo pone en práctica, un indefinido poder de dilatación de su cuerpo, ya que, en su estado normal, tal como aparece en el Lokasenna, es un dios como los otros, que entra y sale por las mismas puertas que los demás. Aquí, en la escatología, puede hacer lo que no ha podido ni el mismo Óđinn: alargarse en toda la altura disponible del mundo y dominar de esta forma, en lugar de dejarse engullir por él, al monstruo que dispone de esta altura.

Si la relación del dios con el espacio vertical es tan clara, no lo es menos su relación con el espacio horizontal: su acción se produce gracias al paso maravilloso que da "sobre" la mandíbula inferior del monstruo, y que da con un "calzado", es decir, con el armamento ordinario del "caminante". En la filosofía implícita que expresa la mitología escandinava, Víđarr tiene, pues, un valor y una función espaciales,[38] paralelos al valor y a la función temporales'[39] que han sido reconocidos en Heimdallr, el dios-encuadrante que perece el último en el Ragnarök como había nacido el primero en el albor de los tiempos, *í árdaga*…[40]

Así definido, el dios escandinavo tiene un homólogo indio.

¿Cómo no pensar, ante este balance, en el dios salvador que la mitología posvédica hace intervenir en cada crisis, en cada renovación del mundo: Viṣṇu?

Una de estas crisis, en las que se ve con facilidad el prototipo de las otras, puesto que ya se la menciona en los Brāhmaṇa, es aquí particularmente importante.[41]

El Asura Bali, hijo de Virocana, cuenta el Rāmāyaṇa (I, *31*, 2-20), ha vencido a los dioses, y en primer lugar a su rey, Indra, y ha conquistado los tres mundos, tierra, aire y cielo. Los dioses se hallan sumidos en una inmensa aflicción; peor todavía, están derrotados, eliminados. Sabiendo que Bali, en el ejercicio de sus funciones de soberano de los tres mundos, está celebrando un sacrificio y, por consiguiente, no puede rechazar ninguna petición, dicen a Viṣṇu: "Toma la forma de un enano y pídele tres pasos", es decir, la cantidad de espacio que podrás franquear en tres pasos. A Bali ni se le ocurre rechazar lo que le piden: está en un momento de generosidad y, además, ¿qué puede temer de los tres pasos de un enano? Le concede, pues, los tres pasos. Acto seguido, "Habiendo obtenido tres pasos *(trīn kramān),* Viṣṇu, el dios de los tres pasos *(trivikramaḥ),* revistió una forma milagrosa y, con tres pasos *(tribhiḥ kramaiḥ),* tomó posesión de los mundos. Con un paso ocupó la tierra entera; con otro, la atmósfera eterna, y el cielo con el tercero".

Entonces, asigna a Bali un lugar en el infierno, *pātāla,* y devuelve el imperio de los tres mundos a Indra.

Éste es el esquema, muy constante, del relato. Una variante, por ejemplo, en el BhāgavataPurāṇa, VIII, 15-23, agrava el caso de Bali y lo muestra casi simpático (además Viṣṇu acaba perdonándolo): el dios, con su primer paso, ocupa la tierra y, con el segundo, el cielo, cubriendo con su cuerpo, en el intervalo, la atmósfera; no queda, pues, espacio para el tercer paso y Bali, al no poder cumplir su promesa, se convierte en perjuro.

La variante atestiguada de mayor antigüedad, ŚatapathaBrāmaṇa, I, 2, 5, 1-10, es del mismo sentido, aunque un poco diferente. Probablemente no es más arcaica y sólo prueba que esta "función" de Viṣṇu era desde entonces cosa bien conocida y susceptible de expresiones diversas: a los Asura, que se están apropiando de la tierra entera, los dioses les piden "todo lo que Viṣṇu tendido pueda cubrir" —y (puesto que es el Sacrificio personificado, glosa el Brāhmaṇa) lo cubre todo—.

En la forma ordinaria del relato, la función de Viṣṇu es la de ocupar la totalidad vertical del espacio, la de recuperarla en beneficio de los dioses quitándosela a un demonio que parece haberla conquistado definitivamente; y ello mediante unos pasos, tres, hechos de abajo arriba. Tras las diferencias de las tramas (engaño en la India, combate en Escandinavia; tres pasos en la India, un paso en Escandinavia, etc.),[42] aparece la identidad de las funciones de Viṣṇu y de Víđarr: uno y otro intervienen en el mismo momento, con oca-

sión de una crisis cósmica, cuando hay que restaurar a los dioses y restablecer un mundo bueno tras una victoria efímera de los poderes del mal; uno y otro la emprenden con la misma materia, el espacio, la totalidad vertical del espacio; uno y otro operan con los mismos medios, su poder de dilatación infinita de una parte y, de la otra, sus pasos; los tres pasos de Viṣṇu bastan para la total realización, el paso de Víđarr permite el resto.

Como no hay escatología en los himnos, no se menciona este papel de Viṣṇu,[43] Pero es éste el lugar para recordar una observación que se ha hecho a menudo: la mitología de los himnos no es la de toda una época, sino, en la época de su redacción, la de un ambiente; y no atestiguan nada de lo que se sabía o lo que se conservaba en otros ambientes.

Por otra parte, lo que dicen los himnos no es menos precioso para la confrontación de Víđarr y Viṣṇu. He citado más arriba las señales que Abel Bergaigne ha dado del Viṣṇu r̥gvédico. Su leyenda, dice, puede resumirse en dos rasgos esenciales: "Viṣṇu ha atravesado en tres pasos el universo; Viṣṇu es el fiel aliado de Indra". Y Hermann Oldenberg ha interpretado con acierto esta hazaña y esta alianza.[44] Viṣṇu, dice, es el agrimensor del espacio, hace que las diversas partes sean accesibles, disponibles, de donde resulta una afinidad con el dios combatiente y conquistador: es Viṣṇu quien introduce a Indra en la porción del mundo donde su acción es necesaria. Apartado de la escatología, este papel parece inferior, en todo caso subordinado, cuando se le compara al del Viṣṇu clásico. Pero imaginémonos lo que sería de Víđarr en una forma de mitología escandinava que omitiese hablar del Ragnarök: se sabría simplemente de él que es "el más fuerte después de Þórr", que representa una gran esperanza para los dioses en sus peligros, que los hombres le preparan de generación en generación un calzado para un cierto paso muy importante; pero, prácticamente, apenas intervendría, pues todos los duelos con los gigantes, los demonios nórdicos, son obra de Þórr. En el R̥gVeda, en que Indra está en una posición de honor, ésa es la situación, con la reserva de que Viṣṇu, su fiel aliado, le ayuda con sus pasos, que son como la prefiguración —o el vestigio— de los que realiza solo en la epopeya y en los Purāṇa, con ocasión de una crisis tan grave para los deva y para Indra mismo, como el Ragnarök para los Æsir.

En compensación a este empobrecimiento, los tres pasos de Viṣṇu reciben en el R̥gVeda unas interpretaciones, unas aplicaciones más variadas que en la epopeya. Unas veces los da, horizontalmente, sobre la tierra, y entonces el beneficiario es Manu, a quien aseguran la posesión de la tierra así recorrida (VI, 49, 13; VII, 100, 4; *cf.* I, 155, 4; VII, 100, 3); otras son verticales, con dos variantes, franqueando, o bien la tierra, la atmósfera y el cielo (VI, 69, 5), o

bien la tierra, el cielo y un más allá misterioso del cielo (I, 155, 5, con el comentario de Bergaigne, *La Religion vedique,* II, pp. 414-415).[45] Muy generalmente, el beneficiario es Indra. En dos himnos que conciernen a su combate contra Vr̥tra aparece, como hemos visto, el mismo llamamiento, aparentemente formulario y muy difícil de traducir, dirigido a su aliado, el hacedor de espacio (IV, 18, 11; VIII, 89, 12):

sakhe viṣṇo vitarā́ṃ vi kramasva!

["¡Camarada Viṣṇu, desarrolla tus pasos más allá!"
(o, como se traduciría corrientemente, "¡da tus grandes pasos!")].

Pero además los beneficiarios son los hombres después de su muerte (I, 154, 5, *cf.* 6; I, 22, 20; *cf.* X, 15, 3). Y si se tienen en cuenta los rituales, felizmente conservados en los libros de la India mientras que en Escandinavia no sobrevivieron a la cristianización, los pasos de Viṣṇu sirven para muchas otras cosas: la función del dios es dar a aquellos a quienes favorece el espacio que necesitan para su acción, para su ambición y su vida, y como límite permitirles que ocupen el todo. En su consagración, el rey da "los tres pasos de Viṣṇu" (*Śat.Br.,* V, 4, 2, 6, etc.); el oficiante los da en varias circunstancias, en especial con ocasión del establecimiento del altar del fuego (*ibid.,* VI, 6, 4, 1; 7, 2, 10-16; 7, 4, 1-8, etc.). "¡Da tus anchos pasos, Viṣṇu, haz un amplio lugar para nuestra morada!", se pide al final del agniṣṭoma (*ibid.,* IV, 5, 1, 16); con ocasión de los sacrificios lunares, Viṣṇu, asociado a Agni, recibe esta elocuente plegaria: "¡Oh Agni y Viṣṇu… haced un lugar para mí, vosotros que hacéis lugares!" (*ĀpastambaŚrautaSutra,* II, 13, 7-8). La utilización de esta competencia va más lejos: en un himno que pide una buena concepción y una buena cópula (*R̥V.,* X, 184), muchos dioses son invocados, cada uno para una operación particular: Tvaṣṭar, el obrero de los dioses, para que "ordene" las formas; Prajāpati, el señor de las criaturas, para que dirija el chorro de semen hacia el buen lugar; Dhātar, el Creador, para que ponga en su sitio al embrión, etc.; pero Viṣṇu es invocado en primer lugar para que prepare la matriz (estrofa 1, *Víṣṇur yóniṃ kalpayatu*): en este caso particular, se trata otra vez de lo mismo, dar a los interesados el lugar para su acción.

Una función parecida a la de "dar espacio" explica sin duda la única intervención conocida de Víđarr fuera del Ragnarök, en la vida ordinaria de los dioses. Al comienzo de la Lokasenna (estrofa 8), los dioses se niegan a dar a Loki, ya criminal, "asiento y sitio", *sessa ok stađi.* Pero poco después (estrofa 10),

con la esperanza de limitar el escándalo, Ođinn revoca esta decisión. Es a Víđarr a quien se dirige en ese momento:

> Levántate, Víđarr, y haz que el padre del Lobo se siente para participar del festín, pues tengo miedo de que Loki nos diga palabras injuriosas en la sala de Ægir.

El poeta de la Lokasenna conocía perfectamente su mitología: cada una de las estrofas está cargada de alusiones (incluso aquí, en un poema en el que todos los dioses se muestran tan elocuentes, ¿no cumple acaso Víđarr su misión en silencio, como lo exigen sus atributos?). Por otra parte, el contexto y el suceso demuestran suficientemente que no es por razón de ser "muy fuerte", ni émulo de Þórr, por lo que Víđarr recibe la misión de introducir a Loki, de darle lo que le ha sido negado inicialmente, "asiento y sitio". Por lo tanto, tiene que ser en virtud de otro aspecto conocido de su carácter o de su acción: de igual forma que el poeta de la Þrymskviđa, en el consejo de los dioses (estrofas 14-15), hace hablar en primer lugar (y sólo a él, pues sus advertencias son suficientemente juiciosas) al dios Heimdallr, que es justo el "dios-encuadrante" y, en especial, el "dios primero", el dios de los comienzos, así también en este lugar, en el banquete, el presidente hace intervenir, cuando se trata de dar un "lugar", al dios que, si no gobierna el espacio, al menos está relacionado con las operaciones espaciales. Es posible que en el culto escandinavo, del que desconocemos casi todo, prestase corrientemente, como Viṣṇu, ese servicio.[46]

Estas reflexiones sobre los dioses salvadores de los indios y de los escandinavos parecen confirmar la existencia de una escatología común a los antepasados de esos dos pueblos, si no a todos los indoeuropeos.

IX. CONCLUSIONES Y PROBLEMAS

El significado del Mahābhārata

Los análisis convergentes que acaban de ser presentados certifican, en cuanto al génesis del Mahābhārata, una única e idéntica concepción y hacen improbables todas las restantes. He aquí las líneas maestras de esta concepción.

El Mahābhārata, en lo esencial, es la trasposición en el mundo de los hombres de un vasto sistema de representaciones míticas: los principales dioses, alrededor de los dioses jerarquizados de las tres funciones, y algunos demonios, no fueron cotejados secundariamente con los principales héroes, sino que constituyeron sus modelos, y las relaciones conceptuales entre estos dioses se tradujeron, en los héroes, en términos de parentesco (hermanos, esposa) o de alianza, de amistad y de hostilidad. La misma intriga del poema es la trasposición de un mito relativo a una gran crisis del mundo: el enfrentamiento entre las fuerzas del Bien y las fuerzas del Mal se desarrolla hasta un paroxismo destructor y desemboca en un renacimiento.

Esta mitología, en lo esencial, es extremadamente antigua. Conserva unos rasgos (Vāyu colocado entre los padres de los Pāṇḍava; el grupo de los dioses soberanos que sólo comporta cuatro figuras; una mitología de Dyu traspuesta en la historia de Bhīṣma; la misma existencia de un mito escatológico) ausentes en la mitología védica y que, más allá de ella, remiten a los tiempos indoiranios y a veces más lejos.

La trasposición fue una obra literaria, maduramente reflejada e inflexiblemente llevada a cabo por unos especialistas cultos, hábiles y llenos de talento, que exploraron a fondo, sin desviarse, las posibilidades que ocultaba la materia mítica. Un equipo trabajando concertadamente y siguiendo los mismos principios, bajo una firme dirección, es la hipótesis que mejor explica la amplitud y el éxito de la operación. Y no sólo un equipo: una escuela, ya que, aparte de las interpolaciones exteriores de la intriga y de los innumerables excursos narrativos y filosóficos que se identifican fácilmente, se reconocen ciertos retoques, ciertas variantes asociadas y ciertas proliferaciones (como el cuarto canto) que son testigos de una sucesión de esfuerzos en el significado y en beneficio de la trasposición.

No es posible precisar en qué momento nació la idea de esta empresa literaria. Pero nació: no prolonga ninguna herencia. Dado el carácter arcaico del material mítico utilizado, en relación con el R̥gVeda, nos podríamos ver tentados a relacionarla con un pasado prevédico; ello no sería verosímil por multitud de razones, y además no es necesario. Basta con pensar que la trasposición fue concebida y ejecutada en un ambiente diferente a aquel en que se redactaban los himnos y por unos sabios que, al no estar limitados como los autores de los himnos por la preocupación de la acción religiosa inmediata, conservaban, sin selección, la mitología tradicional en su conjunto. De esta forma, los inicios de la empresa pueden haber sido contemporáneos a cualquier momento de los tiempos védicos o algo posteriores. Más tarde, algunas correcciones conformaron a veces la obra con el estado religioso de la época. La más curiosa y visible de ellas es la que ha sido señalada a propósito de los dioses y de los héroes soberanos: los nombres de los antiguos dioses soberanos, los dos mayores y los dos menores, fueron eliminados (dos sin sustituto, dos remplazados por el mismo Dharma personificado), mientras que sus cuatro tipos quedaron traspuestos claramente en los dos héroes reyes y en los dos héroes casi reyes; es inverosímil que fuera éste el estado inicial del cuadro. Una de las correcciones más recientes, śivaíta, debió ser la que hizo del final de la "crisis" un conflicto entre Kr̥ṣṇa y Aśvatthāman, es decir, a través de ellos, entre Viṣṇu y Śiva. Pero, también aquí, sería inútil pretender indicar una fecha.

La operación fue, ciertamente, literaria en cuanto a su concepción y procedimientos, pero sin duda correspondió a una necesidad que sobrepasa a la literatura: en la India antigua y medieval, el Mahābhārata, con todo lo que se acumuló alrededor de él de composiciones purāṇicas, no responde a nuestras concepciones de la historia, sino que sustituye a la historia y presta igualmente servicio a las dinastías en búsqueda de grandes antepasados como a la muchedumbre de oyentes ansiosos de un pasado glorioso. En su principio, la empresa no difiere, pues, de la que se estudiará en la segunda parte de este libro, mediante la cual los analistas romanos y Saxo Gramático crearon la "historia" de los primeros reyes de Roma y de Dinamarca; en el primer caso, a partir de una estructura de conceptos; en el segundo, particularmente próximo al Mahābhārata, a partir de una estructura de personajes divinos.[1]

INTERPRETACIONES IMPOSIBLES

Veamos ahora las concepciones eliminadas.

En primer lugar están las que pretenden descubrir en el poema un solo héroe principal. Hace casi un siglo, Adolf Holtzmann junior gastó mucha erudición, confianza y fantasía en sostener que Arjuna había sido inicialmente "el" héroe del Mahābhārata, de un proto-Mahābhārata extremadamente reducido en volumen, con Karṇa como adversario y Bhīṣma como… abuelo.[2] Su argumentación se desarrolla con tal desparpajo en el terreno de lo arbitrario que elimina toda posibilidad de discusión y con una audacia que torna tímidos y prudentes a los que mutilan a la *Ilíada* y a la *Odisea* con el fin de dar con la forma original.

Luego están todas las exégesis que, sin alterar el texto de esta forma, no tienen en cuenta la solidaridad existente entre los principales héroes y en primer lugar entre los Pāṇḍava; a éstas las llamaremos en adelante las exégesis "prewikanderianas". Antes de que fuera reconocida la estructura funcional de los dioses padres, ya no eran demasiado admisibles, dada la insistencia que los poetas pusieron en subrayar las relaciones entre los cinco hermanos; hoy en día, ya no tienen perdón. Es instructivo observar cómo, en el mismo año en que Wikander publicaba su descubrimiento, en 1947, Louis Renou, en el manual de *L'Inde antique,* presentaba los "caracteres" de los héroes masculinos del Mahābhārata:[3]

> Para ser una obra india, los caracteres están trazados con una notable individualidad. El más vigoroso es el de Bhīma(sena), fuerza de la naturaleza, "vientre de lobo" como se le llama: vivo contraste de Yudhiṣṭhira, guardián del dharma, que padece y que concilia: es Yudhiṣṭhira sin embargo, ¡oh paradoja!, quien arruinará a los suyos por su pasión de jugar. En el campamento de los Kaurava, donde los rasgos son menos precisos, se da el mismo contraste entre el débil y anciano Dhṛtarāṣṭra y su hijo Duryodhana, insolente, dispuesto a hacer el mal.

Una presentación de este tipo, al establecer artificialmente un paralelismo entre diversos fragmentos de estructuras por completo distintas, imposibilita de antemano la inteligencia del poema. Yudhiṣṭhira no puede caracterizarse únicamente por su contraste con Bhīmasena: es su posición en el grupo de los hermanos, de todos los hermanos, lo que le define. Tampoco es cierto que

Dhr̥tarāṣṭra sea a Duryodhana lo que Yudhiṣṭhira es a Bhīma, ni que Dhr̥tarāṣṭra sea en ningún momento el homólogo de Yudhiṣṭhira en el otro campamento. La "notable individualidad" de unos y otros prohíbe estos deslices: deriva en cada caso de un tipo divino, de una función a la que, muy a menudo, se reduce. Era más satisfactorio, en 1863, Monnier Williams cuando, obligado a trazar las figuras de los Pāṇḍava en el estrecho marco de una conferencia, decía, no sin algunas inexactitudes:[4]

> El mayor, Yudhiṣṭhira, es el ideal indio de la excelencia, un modelo de justicia, de integridad, de comportamiento tranquilo y desapasionado, de honor caballeresco y de frío heroísmo (en nota: "Yudhiṣṭhira tenía probablemente talla de jefe y una 'presencia' imponente. Es descrito como *mahāsiṃhagati,* 'el que tiene un majestuoso andar de león', con un perfil a lo Wellington, *pralambojjvalacarughoṇa,* y unos ojos largos en forma de loto, *kamalāyatākṣa*"*).* Bhīma es el tipo del valor y de la fuerza brutal: tiene una estatura gigantesca y es impetuoso, irascible, a veces vengativo e incluso cruel hasta el borde de la ferocidad, justificando su nombre que significa "el Terrible"; pero es capaz de amar sin egoísmo y hace prueba de abnegación respecto a su madre y sus hermanos. Arjuna se acerca más a lo que en Europa se considera la perfección; se le puede considerar como el héroe del Mahābhārata (en nota: "aunque, estrictamente hablando, no exista "un" héroe que se halle siempre en primer plano, como en la *Ilíada*"): tiene una bravura indiscutible, es generoso, modesto, y hace gala de unos sentimientos refinados y delicados y de un corazón tierno; perdona, se encariña como una mujer, pero tiene una fuerza sobrehumana y no hay quien le iguale en las armas y en los ejercicios atléticos. Nakula y Sahadeva son ambos amables, nobles y valerosos.

En estas líneas se resalta la originalidad de cada hermano, aunque no es reconocida la estructura que forma su conjunto.

Por último, hay que desechar las interpretaciones que ven en el poema la narración embellecida de un acontecimiento histórico:[5] la batalla de Kurukṣetra y los héroes que la preparan y llevan a cabo encuentran su justificación en un lugar distinto de la historia. En la medida en que los mitólogos sólo disponían de la mitología solar, a los filólogos les iba bien el juego de negarse a reconocer "el fondo mítico" del Mahābhārata. Es demasiado evidente que Draupadī, con sus cinco maridos que gozan de ella cíclicamente, uno tras otro, a intervalos convenidos, no es la tierra casada con las sucesivas estaciones del año: muy agudo en la crítica de las exégesis historizantes, Alfred Ludwig no pudo hacer

otra cosa, dado el estado en que se encontraban los estudios mitológicos de su época, más que imaginar una exégesis naturalista que no escapó al descrédito que rápidamente se cernió sobre la escuela de Max Müller. La mitología funcional de tipo indoeuropeo, que ahora se colige en cuanto a lo esencial de lo más antiguo de la India, así como de la mayor parte de los pueblos del mismo tronco, aporta lo que Ludwig buscaba y no acertaba a encontrar. El problema ya no radica en explicar cómo se desarrolló el poema a partir de un núcleo de hechos históricos, para lo que no nos queda espacio, sino en determinar cómo, en qué punto del relato y en qué generación de los héroes se hizo la conexión de la leyenda con la historia. No pretendo discutir aquí, aunque me dejan inquieto, los pocos legados históricos que las investigaciones antiguas y recientes han reunido; basta con supervisar su utilización.

De todos los personajes del Mahābhārata, el primero que se nombra, con alguna verosimilitud histórica, en un texto no épico es Parikṣit: el himno XX, 127, del AtharvaVeda hace el panegírico de este rey, señor del reino "kuru", y elogia la paz y la prosperidad que caracterizan a su reinado.[6] Recordemos quien es Parikṣit en el Mahābhārata: el niño del milagro, el nieto de Arjuna a través de su hijo Abhimanyu, el joven príncipe a quien Yudhiṣṭhira cede la realeza cuando parte con sus hermanos hacia los paraísos. El segundo nombre "garantizado" es el del hijo de Parikṣit, Yanamejaya, ante quien se decía que un autor fabuloso por demás recitó el Mahābhārata: los Brāhmaṇa, que presentan las listas de los reyes que en los tiempos antiguos celebraron el sacrificio del caballo, mencionan en esa ocasión a Yanamejaya y sus hermanos, hijos de Parikṣit (Bhīmasena, Ugrasena).[7] En tercer lugar, los mismos textos mencionan, con ocasión de la misma celebración, al hijo de Yanamejaya, Satānīka Sātrājita,[8] de quien se habla también en la introducción del Mahābhārata, con el mismo estado civil (I, *95,* 3838). Se puede pensar por lo tanto que fue a nivel de estos personajes, si tales menciones aseguran su autenticidad, que la leyenda que ocupa el grueso del poema se ligó a la historia, a una historia por otra parte muy legendaria: de forma parecida, en la tradición analítica romana, la fábula parece unirse a unos hechos reales en los albores del periodo etrusco, con algunos (no los principales) de los relatos que conciernen al cuarto reinado, el de Anco Marcio;[9] de forma parecida también, muchas dinastías germánicas, que se dicen salidas de Óđinn y Freyr, alcanzan, con el tercero o cuarto reinado, y a veces más lejos, una probable realidad. ¿Por qué se escogió a Parikṣit, que el himno del AtharvaVeda no parece destinar a esta promoción, para fijar en el tiempo unos sucesos que eran imaginarios? No se puede determinar. Pero hay que resistir a la tentación de aprovechar esta serie de tres nombres, quizás

históricos, padre, hijo y nieto, para otorgar categoría de históricas a las generaciones que les preceden: aun suponiendo que el quinto o sexto rey del Ynglingasaga sea ya un personaje histórico, no se puede decir lo mismo del antepasado de la raza, el dios Freyr, ni de su hijo Fjölnir, ni del hijo de éste: lo que se dice de sus reinados y de sus desventuras no constituye historia.

En cuanto a los nombres colectivos de la epopeya, aunque algunos de ellos, como los Kuru y los Bharata, vuelven a encontrarse como nombres de tribus en los textos védicos, ello no garantiza que los numerosos héroes clasificados como Kuru y Bharata hayan sido miembros reales de esas tribus ni hombres reales: cuando se traspone una materia mítica en sucesos humanos, es necesario que se inserte en la cronología, la topografía y la etnografía humanas.

Por último, hay otra categoría de nombres que evidentemente no tiene trascendencia alguna en un problema de historicidad: los de los héroes de leyendas que, apareciendo como tales en los libros védicos, reaparecen como tales en el Mahābhārata: de este tipo son el purohita Devāpi y el rey Śāntanu, su patrón; sobre ellos hay una leyenda edificante, que sería arriesgado tomar por una anécdota auténtica, subyacente al himno 98 del libro X del R̥gVeda; figuran también, como hermanos, a continuación de las generaciones de los Kuru, justamente antes de que comience la materia propia del Mahābhārata: a Śāntanu (con una *ā* larga) se le han asignado los papeles de marido de Gaṅgā y, más tarde, de la hija del rey pescador, de padre de Bhīṣma y, más tarde, de Citrāṅgada y Vicitravīrya.

Entre este Śāntanu que es legendario y el Parikṣit posiblemente histórico se desarrolla, a lo largo de cuatro generaciones, la trasposición de los dioses en héroes: el hijo mayor de Śāntanu es el primer dios encarnado en la familia, Dyu, y el padre de Parikṣit es el último hijo del dios Luna, Varcas. Ahora bien, justamente en este intervalo, ninguno de los nombres de los héroes —y se trata de los más prestigiosos— vuelve a encontrarse en ninguna parte de los antiguos textos, himnos, tratados rituales, comentarios, que tampoco hacen alusión alguna a ninguno de los sucesos en los que se ven mezclados y, en particular, no hacen ninguna alusión a una "batalla de Kurukṣetra". Decir que "la guerra de los diez reyes", acontecimiento considerado como histórico, al que hace numerosas alusiones el séptimo libro del R̥gVeda, proporciona una "lejana prefiguración" de aquella formidable confrontación, es jugar con las palabras: los únicos puntos en común entre las dos guerras radican en que ambas son guerras y que el vencedor es un Bharata. Todo el resto es diferente: el nombre del rey vencedor, Sudās en el R̥gVeda, Yudhiṣṭhira en la epopeya, y todas las circunstancias. Lo que se puede admitir es que el carácter belicoso de

la tribu de los Bharata, celebrado por la tradición, pudo ser un factor determinante de la inserción de los protagonistas de la batalla de Kurukṣetra en esa tribu, considerada como una dinastía. Louis Renou escribe:[10]

> El nombre de la tribu védica de los Bharata tuvo la fortuna de entrar en el nombre indígena de la India, Bharatavarṣa, "Comarca de Bharata"; en esta expresión, Bharata es el nombre ya mencionado en el R̥gVeda del antepasado epónimo de la tribu. Pero el recuerdo de las guerras del rey Sudās de los Bharata [= el héroe de la guerra de los diez reyes] se encuentra aminorado y desfigurado en los textos posvédicos. La "guerra de los hijos de Bharata" [el Mahābhārata] es otra guerra y, aunque la rivalidad de los sucesivos capellanes de Sudās, Viśvāmitra y Vasiṣṭha, todavía se menciona, ello se produce dentro de una trama distinta en la que Sudās es suprimido. Esto no invalida los hechos a los que hace alusión el R̥gVeda, sino que subraya su antigüedad en relación con los relatos ulteriores en los que están alterados.

En realidad no fueron alterados en los relatos ulteriores: éstos son completamente diferentes en cuanto a su contenido y origen. La guerra de los diez reyes, Sudās, y su victoria no produjeron por deformación la epopeya, en la que se ha conservado en efecto la rivalidad entre los legendarios Viśvāmitra y Vasiṣṭha, sino, como muchas tradiciones antiguas, a base de excursos, sin relación con la intriga principal, sin papel en la gran batalla ni, generalmente, en el conflicto entre los Pāṇḍava y sus primos.

Encarnaciones notables: Abhimanyu y los Draupadeya

Los puntos de vista aquí presentados deberán ser precisados y completados. En particular, por lo que respecta a los personajes menos importantes del poema, será necesario hacer el trabajo que acaba de ser realizado con los personajes centrales, es decir, verificar la "conveniencia" de la asociación que se realiza (filiación, encarnación) entre cada uno de ellos y un ser mitológico, dios o demonio. Ciertas de estas asociaciones parecen artificiales y sin consecuencia, pero muchas otras se revelan como acertadas y oportunas. Me limitaré a dos ejemplos, uno ya citado y el otro nuevo.

Si el dios Sol se refleja en el héroe Karṇa y la mitología del padre ha impuesto las particularidades de la carrera del hijo, tampoco el dios Luna, Soma,

está ausente en la movilización general: ha puesto a disposición de Brahma a su hijo Varcas, propiamente su "Resplandor", el cual se encarnó en Abhimanyu, hijo de Arjuna y de la hermana de Kṛṣṇa. Abhimanyu desempeña en la intriga un papel nada despreciable: casado por su padre, al final de los sucesos del canto cuarto, con la hija del rey Virāṭa, muere heroicamente en el canto séptimo, tras haber brillado su figura durante los 13 primeros días de la batalla. Pero lo importante es que deja a su mujer encinta de un niño que, matado en el vientre de su madre por Aśvatthāman-Śiva y resucitado en su nacimiento por Kṛṣṇa-Viṣṇu, será la salvación de la raza. Los hitos de su breve aparición, como reconoció Hopkins,[11] obedecen a la exigencia de su esencia lunar.

En el momento mismo en que su padre consiente en prestarlo, precisa a los dioses una condición (I, *67,* 2749-2760):

> Debemos cumplir nuestro deber de dioses y exterminar a los Asura de la Tierra: Varcas descenderá, pero no permanecerá largo tiempo en ella. Allí habrá un héroe, hijo de Indra, el amigo de Nārayana [= Viṣṇu]: el glorioso hijo de Pāṇḍu, llamado Arjuna. De éste, Varcas será el joven hijo, el del gran carro, cuando baje a la Tierra; sólo permanecerá allí 16 años *(tataḥ ṣoḍaśa varṣāni sthāsyati),* oh los mejores de los inmortales. Cuando llegue a la edad de 16 años tendrá lugar la batalla en la que unas porciones de vosotros mismos *(aṃśā vaḥ)* realizarán la tarea de matar a los guerreros […]

Y, tras haber anunciado las hazañas de Abhimanyu, añade: "Al final del día, este niño de grandes brazos volverá a mí. Engendrará a un único hijo, autor de linaje, que mantendrá en el porvenir la raza destruida de los Bharata […]" Y, naturalmente, en el momento del nacimiento de Abhimanyu, los poetas multiplican las comparaciones lunares (I, *221,* 8030, 8031, 8036):

> Desde su infancia amado por Kṛṣṇa, fue para todos sus mayores lo que la Luna es para las criaturas *(prajānām iva candramāḥ).*
>
> Después de su nacimiento, Kṛṣṇa hizo para él los ritos y el niño creció como la Luna en la quincena brillante *(sa cāpi vavṛdhe bālaḥ śuklapakṣe yathā śaśī)…*
>
> Su rostro se asemejaba a la luna llena *(pūrṇacandranibhānanam).*

El simbolismo es exacto: la vida de Varcas-Abhimanyu, con sus 16 años, corresponde al *śuklapakṣa,* al medio mes brillante de la luna que se opone, con sus 16 días, a los 14 días del *tamisrapakṣa,* del medio mes sombrío.[12]

El otro ejemplo concierne a los Draupadeya, es decir, a los cinco varones que ha parido sucesivamente Draupadī de sus cinco maridos. Estos personajes, que podrían haber sido, por su parentesco, unos héroes de primer plano, se encuentran, por el contrario, entre los más apagados. Ello se debe a que presentaban a los técnicos de la trasposición dos dificultades particulares.

También ellos formaban un grupo, y un grupo de hermanastros todavía más estrechamente unidos que los Pāṇḍava, ya que todos habían nacido de Draupadī; un grupo, además, homólogo en todos los puntos al de los Pāṇḍava, ya que su mismo orden de nacimiento era el orden de nacimiento de sus padres. Por lo tanto no era posible, so pena de introducir confusiones en la ideología del poema, darles unos caracteres sensiblemente diferentes a los de los Pāṇḍava. Pero si hubieran sido tratados con algún relieve, habrían sido la repetición de los Pāṇḍava: habrían reproducido simplemente en la generación siguiente las cualidades, defectos y comportamientos que los mismos Pāṇḍava habían recibido del grupo de los dioses de las tres funciones: tampoco esto era deseable. Por consiguiente, fueron tratados sin ningún relieve, mencionados casi siempre juntos, en plural, bajo su denominación metronímica y sin caracteres individuales. Su distinción principal radica incluso fuera de ellos, en sus estandartes, para los cuales los poetas no se rompieron precisamente la imaginación: en la cúspide de estos cinco *dhvaja* representan las imágenes de los dioses sus abuelos: Dharma, Vāyu, Indra y los dos Aśvin (VII, *23,* 1035; *40,* 1694).

Por otra parte, siendo como son los dobles de los Pāṇḍava, ¿de qué agrupación de dioses podían ser las encarnaciones? Dharma, Vāyu, etc., ya no estaban disponibles y ninguna otra lista védica de divinidades individuales reposa sobre las tres funciones. Esta segunda dificultad fue de igual forma resuelta conjuntamente con la primera. Los poetas no tuvieron que buscar mucho tiempo para encontrar un grupo de dioses homogéneos y sin caracterizaciones individuales y, sin embargo, ligados de alguna forma a la estructura trifuncional que, a pesar de todo, los Draupadeya llevan dentro de ellos: se trata de los *Vísvedeva,* "los Todos-los-Dioses" (I, *67,* 2762).

Los himnos védicos utilizan este nombre divino con sentidos diversos. Muy a menudo constituye una expresión exhaustiva, el conjunto del mundo divino, independientemente de sus divisiones; pero a veces, y es una tendencia que se desarrolla a continuación, los Viśvedeva son una clase de dioses entre los otros, que no comprende a los otros, sino que se les yuxtapone. En fin, quizá por una combinación de estas dos concepciones ocurre a veces que los Viśvedeva son la representación total de los tres grupos solidarios de los Āditya, los Rudra y los Vasu, a los cuales se unen a menudo en la enumeración más

como una reposición sintética que como un cuarto término nuevo.[13] En este caso son equivalentes a los “Treinta y tres dioses” (*R̥V.,* VIII, 28, 1), otra venerable expresión sintética,[14] que en el *R̥V.,* IX, 92, 4, les identifica claramente: “Oh Soma en proceso de purificación, los tres veces once Viśvedeva conocen tu secreto”. Los “Treinta y tres dioses” son, muy a menudo, en los Brāhmaṇa y en las epopeyas, descompuestos de otra forma: “los ocho Vasu + los once Rudra + los doce Āditya”.

Ahora bien, Āditya, Rudra y Vasu forman, con tres términos colectivos, una estructura tan trifuncional como la lista de los dioses individuales Mitra-Varuṇa, Indra y los Aśvin. Uno de los himnos más notables desde el punto de vista de las tres funciones, *R̥V.,* X, 125 (= *AV.,* IV, 30), ¿no comienza acaso poniendo en boca de la diosa Vāc esta afirmación global que las otras estrofas no harán más que glosar en los tres niveles (con unas alusiones verbales: estr. 3 *vasūnām,* 3ª función; estr. 6 *rudrāya,* 2ª función)?: “Yo voy con los Rudra, con los Vasu, con los Āditya y con los Viśvedeva. Soy yo quien sostiene a Mitra-Varuṇa, yo quien sostiene a Indra-Agni, yo quien sostiene a los dos Aśvin”. En 1948 resumí de esta forma los hechos que aconsejan interpretar a esta “agrupación de grupos” como trifuncional:

> 1º Cuando se les considera por separado, existen unas razones internas para clasificar a cada uno de estos grupos divinos respectivamente en el primero, segundo y tercer nivel: los Āditya, los dos principales de los cuales son Mitra-Varuṇa, son innegablemente unos dioses soberanos; Rudra, como dios individual, es el padre de los Marut, “družina” de Indra; por último, *vasu,* como nombre común en plural neutro, designa constantemente a los “bienes materiales”.
>
> 2º En un número bastante grande de estrofas védicas se sustituye a uno de los dos últimos términos de la secuencia “Āditya, Rudra, Vasu” por un grupo o una pareja de dioses del tipo funcional: los Āditya, los Rudra, los *Aśvin* (*AV.,* V, 3, 9); los Āditya, los *Marut,* los Vasu (*AV.,* VI, 74, 3; IX, 1, 3-4; X, 9, 8); los Āditya, *Indra-Agni,* los Vasu (*AV.,* VIII, 1, 16); los Āditya, *Indra-Vāyu,* los Vasu (*R̥V., V,* 51, 10). Estas estructuras se explican mejor si se considera que los poetas tenían conciencia de un valor funcional de los Vasu (tercera función) y de los Rudra (segunda función).

Esta estructura triple era la que cubría, en una de sus utilizaciones, el término Viśvedeva. Ahora podemos ver cómo respondía a la necesidad de los autores del Mahābhārata y proporcionaba a los Draupadeya el mejor correspondiente divino: indistinto y, sin embargo, por analogía, trifuncional.

Una vez realizada la concordancia, el tipo divino, como ocurrió a menudo, actuó sobre su “encarnación” y le impuso una singularidad: los Draupadeya mueren en la emboscada nocturna del décimo canto, y mueren sin dejar hijos, sin incluso haberse casado. Mientras que, tras el relato de los nacimientos de Pāṇḍu y de sus hermanos y, más tarde, tras el relato de los nacimientos de los Pāṇḍava, los poetas colocaron más o menos rápidamente los relatos de sus desposorios, no ocurre nada parecido con los hijos de los Pāṇḍava. No han faltado justificaciones novelescas. Este rasgo de los Draupadeya constituye incluso uno de los cuatro “problemas mahābhāráticos”, el cuarto, cuya solución es requerida al comienzo (sección 4) del MārkaṇḍeyaPurāṇa:[15] “¿Por qué los hijos de Draupadī murieron todos antes de haberse casado?” Y la respuesta aparece en las secciones 7 y 8 (la historia del rey Hariścandra): se debe naturalmente a una maldición. Pero una vez más, bajo esta trama, la verdadera causa debe ser, desde la perspectiva de la trasposición, la imitación de los dioses padres: resumen o totalidad del panteón en general o de las tres agrupaciones funcionales divinas, los Viśvedeva no tienen otra vida ni otra situación social que las de los dioses, normalmente autónomos, a los que reúnen bajo un nombre único. ¿Cómo se iban a casar y a tener hijos en calidad de Viśvedeva, si ya hacen una y otra cosa a título individual o en sus agrupaciones primarias? Los héroes en quienes se encarnaron los Viśvedeva estaban pues destinados no sólo a una presentación indistinta, sino muy precisamente a lo que les caracteriza: una especie de esterilidad.

Los nombres de los héroes

La concepción aquí propuesta deja pendientes numerosos problemas; he aquí algunos ejemplos de ellos.

El de los nombres de los héroes. En su inmensa mayoría, estos nombres no aparecen en el R̥gVeda, ni aplicados a unos hombres considerados históricos (como Parikṣit), ni aplicados ya a unos personajes ficticios (como Śāntanu). ¿De dónde proceden? Ya que los autores parecen haber sido libres en la elección y proceden con toda lucidez de la trasposición de los dioses en héroes, se podría esperar que cada uno de estos héroes significase, expresase un carácter esencial del dios y del héroe. Y, sin embargo, una ojeada sobre el cuadro de las correspondencias muestra que no es ése el caso: generalmente los nombres de los héroes no hacen alusión a los dioses de los que son hijos o encarnaciones y, cosa todavía más grave, no responden a los caracteres mismos de los héroes.

Consideremos, por ejemplo, al grupo de los Pāṇḍava. Únicamente dos se justifican de inmediato: "Bhīma", el Terrible, merece bien esta etiqueta y "Arjuna" lleva un nombre que, en el R̥gVeda, es el de un personaje relacionado con Indra. Pero, ¿por qué "Nakula", la mangosta? ¿Por qué Sahadeva (donde *saha-* significa más "acompañado de" que "poderoso")? Y, sobre todo, ¿por qué Yudhiṣṭhira, "fuerte en el combate", para designar al rey justo por excelencia, que no es precisamente un notable guerrero? De la misma forma, ¿por qué el tío abuelo se llama Bhīṣma, también "el Terrible"? Ciertamente combatirá con valentía cuando la guerra ya no pueda evitarse, pero, hasta ese momento, sus cualidades se orientan en un sentido completamente distinto: es moderador, sabio educador, gusta de predicar. El poema da de este nombre, como de la mayor parte de los otros, una explicación circunstancial que, en este caso, resulta muy frágil. Ello ocurre en el momento en que, sin esfuerzo visible, pero seguramente superándose a sí mismo, acaba de renunciar sucesivamente a ser rey y padre. "¡Es terrible!", gritaron entonces los dioses y luego los hombres, con una utilización del adjetivo "terrible" que hace pensar en el uso familiar de la palabra por nuestra generación pasada. Se podrían multiplicar los ejemplos hasta el infinito. Si se comprende que al héroe nacido de un embrión muerto, expresión máxima del desastre y de la destrucción de su raza, se le llame Parikṣit, porque nació *parikṣineṣu kuruṣu,* "cuando los Kuru eran aniquilados"; si se comprende, en rigor, que la encarnación del dios Fuego se llame Dhr̥ṣṭadyumna, asociando la "audacia" y el "resplandor", por el contrario, ninguna conveniencia simbólica recomendaba llamar "Droṇa" a la encarnación del dios-brahmán Br̥haspati, Kr̥pa a la de los Rudra, Aśvatthāman a la del conglomerado "Śiva + Muerte + Cólera + Deseo". En cada caso se presenta una anécdota sin interés para explicar la causa del nombre: en el momento de su nacimiento, Aśvatthāman relinchó como un caballo *(aśva),* Kr̥pa y su hermana, hijos perdidos, fueron educados por compasión *(kr̥pa);* Droṇa nació del semen de su padre recogido en una cuba de madera *(droṇī),* etcétera.[16]

Es poco probable que se trate de negligencia, que los autores, tan atentos a todas las posibilidades de la trasposición, no hayan advertido lo que ofrecían los nombres. Cabe pensar más bien que renunciaron a ello de manera expresa, que recubrieron calculadamente el producto de las trasposiciones con una red de nombres que, sin corresponderles, las hiciera menos fastidiosas, menos mecánicas; dicho de otra forma, que restituyeron una parte al azar, a un azar al menos aparente, para guardar en los personajes y en las acciones algo de imprevisto, de indeterminado, de poético. Pero esto no es más que una hipótesis.

En todo caso es sin duda esta inadecuación de los nombres con los personajes la que hace que se sustituyan, tan a menudo, los nombres propios por unos sobrenombres, ya patronímicos, ya característicos. Así, a Yudhiṣṭhira se le designa sin cesar por unas palabras que ponen en evidencia *dharma,* el orden moral, la justicia, etc.: se le llama "hijo de Dharma" *(Dharmaja, Dharmanandana, Dharmaprabhava, Dharmaputra, Dharmasūnu, Dharmasuta);* Bhīma es "vientre de lobo" *(Vṛkodara);* Arjuna es "conquistador de botín" *(Dhanañjaya),* Droṇa es "el Preceptor, el Maestro espiritual" *(ācārya, guru);* Bhīṣma es "el Abuelo" *(Pitāmaha),* cuando no "el Hijo de Gaṅgā" *(Gāṅgeya).*[17]

Divinidades ausentes de la trasposición

El segundo problema lo plantean los personajes sobrenaturales omitidos en la trasposición. No hablo del caso especial de los Āditya (Varuṇa, etc.) que fueron traspuestos, pero a cuyos nombres se les suprimió inmediatamente, al igual que sucedía en los templos egipcios, donde las inscripciones referentes a un rey eran borradas con el martillo. Muchos otros dioses védicos no son ni padres de héroes ni prototipos de héroes, ni se encarnan en ningún héroe: así, los Ṛbhu, Tvaṣṭar, Parjanya, Pūṣan, Yama, Savitar, Soma… ¿Por qué? Quizá porque, en el estado mitológico de la epopeya, unos casi han desaparecido (Pūṣan no llega a ser mencionado más de 20 veces, los Ṛbhu lo son sólo dos) y los otros, por el juego devorador de las asimilaciones, han perdido su personalidad: Parjanya es un nombre de Indra; Soma y Savitar se perdieron, uno en la Luna y el otro en el Sol; a Yama se le identifica con Dharma, heredero ya de los dioses soberanos: ahora bien, Indra; Varcas (hijo del dios Luna), Sūrya y Dharma ya están presentes en lugares de honor en la trasposición.

Las diosas —exceptuada la que anima a Draupadī y, como vamos a ver, también Rukmiṇī— tampoco fueron utilizadas; el ṚgVeda presentaba no obstante una compañía bastante numerosa: Aditi, Uṣas, Pṛthivī, Sarasvatī, las Aguas, etc. Ninguna se encarna. Las dos ausencias más notables son la de Uṣas, la Aurora, segunda madre de Sūrya, el Sol, y la de Pṛthivī, la Tierra. El mito de las dos madres de Sūrya fue traspuesto sobre Karṇa, hijo de Sūrya, pero sus dos madres, Kuntī y Rādhā, no son la Noche y la Aurora encarnadas y tampoco imitan en nada a estas figuras. En cuanto a la Tierra, es importante como diosa ya que es su sufrimiento, su queja, lo que provoca la movilización de los dioses, su descenso para penetrar en los cuerpos humanos; pero ella misma no contribuye, encarnándose, a su propio alivio.

DEMONIOS ENCARNADOS

El tercer problema radica en los demonios encarnados. Un buen número cumple la misión que se espera de ellos: así, como hemos visto, Duryodhana y sus hermanos, los 100 hijos de Dhṛtarāṣṭra (I, *67,* 2722-2725); de la misma forma, el episódico Śiśupāla, que se distingue por su crueldad y por su oposición a Kṛṣṇa-Viṣṇu, es una reencarnación de demonios que Viṣṇu ya ha tenido que hacer entrar en razón en unas manifestaciones anteriores (*ibid.,* 2641). Pero hay otros que reservan ciertas sorpresas: leemos, por ejemplo, en el catálogo de las encarnaciones, que Vṛtra se encarnó en un excelente rājarṣi, Maṇimat (*ibid.,* 2679, 2690), que, por otra parte, no desempeña ningún papel en el poema. Dos casos merecerán ser examinados desde más cerca. Me limito a señalarlos.

El primero ya nos es conocido:[18] es el de Śálya, hermano de Mādrī, la madre de los dos Pāṇḍava gemelos. A pesar de esta estrecha alianza con los "mejores" héroes de la epopeya, Śalya no es un dios, sino un demonio encarnado, el Asura Saṃhrāda. Hemos encontrado una explicación natural a esta anomalía: los dos Pāṇḍava gemelos, aunque kṣatriya, corresponden a la tercera función, a la tercera varṇa, a los vaiśya. Por consiguiente, su madre está casada por compra, es decir, por la forma de casamiento propia de los vaiśya, designada por las clasificaciones con el nombre de "casamiento al uso de los Asura". Asimismo, Śalya, que exige de Bhīṣma que su hermana Mādrī se case de esta forma y que recibe el precio de la venta, es un Asura con forma humana, al mismo tiempo, por otra parte, que enarbola sobre su estandarte lo que mejor caracteriza a la función de los vaiśya: un arado de oro.

El segundo es Rukmin, hermano de Rukminī, la mujer de Kṛṣṇa: él es la encarnación de otra variedad de demonio, de un Rākṣasa (I, *67,* 2698). Su carácter no es simpático. Insolente, ὑβριστής, no pertenece sin embargo al ejército de los "malos", ni tampoco al de los "buenos": es uno de los grandes neutrales de esta guerra, siendo el otro Balarāma, el tercer Rāma, hermano de Kṛṣṇa. El Mahābhārata explica esta abstención como un ejemplo de su insolencia: había ofrecido sucesivamente sus servicios a los Pāṇḍava y a Duryodhana, pero en tales términos que los dos bandos los rechazaron (V, *158,* 5366-5588). La razón es quizá más profunda: como hemos visto, los que no acuden al llamamiento, en los dos lados, son dos de los parientes más cercanos de Kṛṣṇa. Si se tiene en cuenta que el mismo Kṛṣṇa, aun haciéndose auriga de Arjuna, aun prodigando a los Pāṇḍava durante la batalla los consejos técnicos y morales (o inmorales) más eficaces, no es sin embargo combatiente, y que

incluso, explícitamente, ha puesto la condición de no combatir cuando se ha hecho cargo del carro de su amigo, llegaremos a la conclusión de que esta actitud, extendida a sus parientes, es un rasgo traspuesto del Viṣṇu más antiguo. En cuanto a la cualidad Rākṣasa de Rukmin, la analogía del Asura Śalya sugiere una explicación proporcionada por el tipo de casamiento de su hermana Rukmiṇī: Kṛṣṇa la rapta, es un "casamiento por rapto", con la circunstancia agravante de que, cuando secuestra a Rukmiṇī (encarnación de una parte de Śrī: lo que es natural ya que ella debe ser la mujer de KṛṣṇaViṣṇu), ya está prometida a Śiśupāla; en esa ocasión, Rukmin cumple su deber y ataca a Kṛṣṇa, pero, vencido, debe ceder. Ahora bien, en las clasificaciones, al "casamiento por rapto" se le llama "casamiento al uso de los Rākṣasa".

Repartición de los héroes entre los dos bandos

Cuarto problema: son asombrosos ciertos parentescos establecidos entre los héroes, ciertas filiaciones. En el estado presente del estudio no veo nada que pueda explicar de forma satisfactoria que Aśvatthāman, esa encarnación de Śiva, de la Muerte, etc., ese personaje fatal que, después de la terminación de los combates, se convierte en condiciones escandalosas en el Destructor puro, poseído además por Śiva, sea el hijo de Droṇa, es decir, de Bṛhaspati encarnado. Debe haber una razón, de otro modo los ingeniosos autores de la trasposición no habrían tenido inconveniente en dar a aquel hijo otro padre y a este padre otro hijo. Pero la razón no aparece.

Esta observación desemboca en el quinto problema, el más considerable. En esta confrontación del "Mal" y del "Bien", en esta disputa por el poder entre Kali-Duryodhana y Dharma-Yudhiṣṭhira, ¿por qué tantos personajes "buenos" se hallan en el bando del Mal? En otros términos, ¿por qué unos héroes en los que se han encarnado unos dioses dignos de consideración —como Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa— se encuentran en el ejército del demonio encarnado, y dos de entre ellos, sucesivamente, como jefes, por no hablar de Dhṛtarāṣṭra, todavía más comprometido contra los "buenos"? Ciertamente se puede alegar que, salvo Dhṛtarāṣṭra, a quien su debilidad le impide la constancia, todos son constantemente favorables a Yudhiṣṭhira y entran o permanecen en el bando de los malos con mucho pesar; por otra parte, el poema proporciona naturalmente unas explicaciones psicológicas que, en el plano humano, son quizá suficientes: cuando Duryodhana, antes del comienzo de las hostilidades, pasa revista a los hombres con los que puede contar, tiene en cuenta, y el aconteci-

miento le da la razón, los lazos familiares (I, *142,* 5691-5692); está seguro de Aśvatthāman, casi tan demoniaco como él; de ahí deduce que Droṇa, para no romper con su hijo, se unirá a su bando, lo mismo que Kṛpa, que no querrá separarse de Droṇa, su cuñado. Evidentemente una razón del mismo orden hace referencia al mismo Dhṛtarāṣṭra: hasta la muerte de su hijo Duryodhana está como embrujado por él y le sigue en su locura y en sus crímenes con vanos gemidos; en cuanto a Vidura, su posición inferior en la familia no le permite elegir: enteramente entregado a los Pāṇḍava, haciéndoles pasar, cuando tiene ocasión, preciosos mensajes, no puede abandonar a su hermano el Ciego. Todo ello no impide, desde la perspectiva de la trasposición y en relación con el mundo divino que se agita bajo la apariencia de los héroes, que la rareza exista: en lenguaje mítico, se diría que Bhaga y Aryaman, Dyu, Bṛhaspati y los Rudra están físicamente, si no de corazón, y los dos últimos de forma activa, del lado de Kali contra Dharma, Vāyu, Indra con sus aliados Viṣṇu y Agni y los Nāsatya. Ni la escatología irania ni la escandinava presentan una división semejante de los "buenos": toda la buena creación está con Ohrmazd contra Ahriman; todos los dioses están unidos en el Ragnarök contra el asalto de los monstruos, y Heimdallr, el homólogo de Bhīṣma, muere en el lado de los buenos.

No hay, por ahora, ninguna explicación. En dos casos particulares, no obstante, Dyu-Bhīṣma y Bhaga-Dhṛtarāṣṭra, podemos imaginar uno. Por lo que se refiere al segundo, la ambigüedad del concepto de Bhaga, de Destino: por una parte azar injusto, desesperante, por la otra providencia de largos cálculos; por una parte el "Bhaga ciego" proverbial, por la otra el distribuidor clarividente de los himnos; hasta la muerte de Duryodhana, Dhṛtarāṣṭra expresa el primer aspecto y, a partir de ella, expresa el segundo al costado de Yudhiṣṭhira.[19] En lo que respecta a Dyu-Bhīṣma, quizá debamos tener en cuenta la tendencia que, en el Irán, redundó en las variedades de zervanismo, de la que parece existen huellas o indicios en el ṚgVeda: por encima de Ohrmazd y de Ahriman y antes que ellos, como su padre común, está Zervan, en el que nos sentimos tentados a reconocer, justamente, ciertas huellas comunes a Heimdallr y a Bhīṣma. En el Irán, Zervan no supera una neutralidad pasiva frente a la contradicción violenta de sus herederos y, en el relato de Eznik por ejemplo, está afligido por tener que dividir el tiempo, y lo divide, entre el Bueno y el Malo.[20] Esta posición incómoda no es muy diferente del estatuto de Bhīṣma, de quien Duryodhana dice lúcidamente: "Los Pāṇḍava y nosotros somos sus sobrinos nietos en el mismo grado, por lo tanto no se atreverá a marcar una preferencia". En realidad, Bhīṣma se comporta de forma distinta a Zervan: sus sentimientos, sus discursos, a veces sus consejos, se orientan en efecto hacia los Pāṇḍava,

pero su brazo y sus talentos militares están al servicio de Duryodhana. Quizá se trate de otro desarrollo de la misma idea que produjo el zervanismo: el dios-encuadrante, en los conflictos de los que vienen detrás de él y llenan el área encuadrada, es forzosamente neutro o se halla partido en dos. Esto no es enteramente satisfactorio, pero encauza la investigación. En cuanto a Droṇa, en cuanto a Kr̥pa, la dificultad sigue, *hic et nunc,* sin solución.

El Mahābhārata y la batalla de Brávellir

Pionero una vez más, Stig Wikander abrió en 1960 otras perspectivas al estudio del Mahābhārata: en sueco, en el *Arkiv för Nordisk Filologi,* 74, pp. 183-193, con el título "Från Bråvalla till Kurukshetra"; en alemán, en *Kairos,* 2, pp. 83-88, con el título "Germanische und indo-iranische Eschatologie". Traduzco el comienzo del segundo artículo:

> La batalla de Brávellir es, según las fuentes islandesas, la batalla más grande que jamás se entabló en los países del norte. La narración circunstanciada que hace Saxo en el octavo libro de las *Gesta Danorum* justifica esta afirmación. En todo caso, ese cronista, ilustre aficionado en materia de batallas, no relata ninguna otra con tantos detalles en los libros I-IX, donde trata de los tiempos legendarios.
>
> Bajo la influencia de su malvado consejero Bruno, el rey de Dinamarca Haraldo Hyldetan, anciano, ciego, fue presa de odio y celos para con su sobrino, el rey de Suecia, Ringo. Decide conquistar Suecia y prepara su expedición durante siete años. De todas las partes del mundo conocido en esa época, no sólo de los países escandinavos, sino también de Inglaterra, de Frisia, de Alemania y de los países eslavos, muchos guerreros se unen a su ejército. A su vez, el rey Ringo hace venir a aliados de numerosos países, en especial de Noruega. El choque entre los ejércitos tiene lugar en una llanura de la Suecia central. Los daneses llevan ventaja al principio, porque su aliado frisón, Ubbo, con una fuerza extraordinaria, mata o hace huir a las huestes suecas y noruegas y nadie puede lidiar con él en combate singular. Los arqueros noruegos conciben entonces el plan siguiente: le rodean por todos lados y el héroe cae, alcanzado por 144 flechas. En ese momento la fortuna del combate da un vuelco. El rey danés, el ciego, que se encuentra cerca de ahí con su carro de combate, pregunta a su auriga, que no es otro que Bruno, en qué formación de batalla combaten los suecos. Por la respuesta que se le hace, comprende que su causa está perdida, pues Bruno le cita

una formación que sólo es conocida por el dios Óđinn: en ese momento el pernicioso consejero se revela como lo que es: Óđinn en forma de hombre. Haraldo le ruega que se muestre propicio a los daneses, pero el dios lo precipita de su carro y lo mata con su propia maza. Esta muerte pone fin a la batalla. A continuación sólo se menciona una cosa: la magnífica pira funeraria sobre la que el vencedor quema el cadáver del rey.

Enumeración minuciosa de los héroes y de sus países de origen, excelente afirmación sobre tal o cual combatiente, intervención arbitraria y a veces decisiva de los dioses, funerales magníficos de los muertos, elementos éstos que vuelven a encontrarse en muchos otros poemas épicos: desde hace tiempo, los eruditos escandinavos no han dejado de comparar la batalla de Brávellir con la *Ilíada,* y los mismos elementos vuelven a encontrarse igualmente en el Mahābbārata. Ello no bastaría para establecer una relación particular entre unos textos tan alejados en el tiempo como en el espacio.

Pero entre la acción principal de la gran epopeya india y la de la tradición relativa a la batalla de Brávellir hay, además, unas semejanzas singulares y de un tipo indemostrable. La guerra descrita por el Mahābhārata es una lucha que entablan por el trono de Hastinapura los 100 hermanos Kaurava y sus primos, los cinco hermanos Pāṇḍava. Pāṇḍu, padre de estos últimos, muerto prematuramente, había sido rey de Hastinapura. Su hermano, el padre de los Kaurava, vive todavía; es el ciego Dhr̥tarāṣṭra. Al ser ciego, no puede ser rey, pero es el jefe del bando de los Kaurava que disputa la herencia real a Yudhiṣṭhira, el mayor de los Pāṇḍava. Después de muchas peripecias, comienza una guerra para la que los dos bandos reúnen aliados llegados de todas las partes del mundo conocidas por el poeta. La batalla dura 18 días. Durante los 10 primeros, dominan los Kaurava porque tienen en su bando al héroe Bhīṣma, con el que nadie puede medirse en combate singular. Al final, sus adversarios se enteran de que se le puede matar a flechazos: unos arqueros le rodean por todos lados y cae, tan acribillado, que su cuerpo no toca tierra, sino que queda suspendido por los dardos que le erizan. El ciego Dhr̥tarāṣṭra está sobre su carro, en las proximidades del campo de batalla, y su auriga le informa continuamente sobre los acontecimientos.

El tío ciego que hace la guerra a su sobrino por un reino; que permanece sobre su carro cerca del campo de batalla; que tiene en su ejército al más valeroso de los combatientes, el cual sólo puede ser vencido y muerto por innumerables flechas y cuya muerte causa la derrota: ¿dónde pueden encontrarse, en un solo y mismo texto, tal cúmulo de detalles originales? No me parece dudoso que exista, de una u otra manera, una relación directa entre el relato indio y el relato escandinavo.

A estas concordancias puestas de relieve en la misma batalla, Wikander une otras que conciernen a las tres generaciones, de las que Haraldo Hildetan y Dhr̥tarāṣṭra representan a la última: varias de ellas, como la apariencia igualmente repulsiva de los padres de estos dos héroes en el momento en que los engendran, son en efecto sorprendentes.

El problema así planteado, bruscamente, es considerable: es el de la existencia de temas épicos anteriores a la separación de los antepasados de los germanos y de los indoiranios y conservados en una y otra parte. No creo, en efecto, que se deba interpretar la batalla de Brávellir, al igual que el Mahābhārata, como un mito escatológico adaptado a la historia: la escatología escandinava es muy conocida y todo en ella es diferente, comenzando por lo principal, el papel y el destino de Óđinn. Pero las analogías señaladas existen y remiten a ciertos puntos de la epopeya india, tales como la singular muerte de Bhīṣma, que justamente no aclara el mito prototipo.

La existencia de temas épicos indoeuropeos y, más generalmente, de una literatura indoeuropea, es verosímil *a priori:* desde hace unos 30 años se han puesto de relieve, en las formas poéticas, unas coincidencias prosódicas entre la India y Grecia, y otras formulares entre el Irán y Escandinavia, que se explican de la mejor forma mediante una herencia común. El estudio que comienza Wikander está, pues, lleno de promesas. En el segundo volumen de *Mito y epopeya,* y a partir de otros textos, me propongo abordar un problema paralelo.[21]

Segunda parte

EL NACIMIENTO DE UN PUEBLO

I. LOS CUATRO PRIMEROS REYES DE ROMA

ESTRUCTURA E HISTORIA

Los letrados chinos colocaron al principio de sus historias, con teorías divergentes, la serie de los "cinco soberanos". ¿Por qué cinco? Porque los soberanos corresponden a los cinco elementos, a las cinco propiedades elementales: en el sistema de Se-ma Ts'ien, Huang-ti corresponde a la tierra, Chuan-hiu a la madera, Ti K'u (Kao-sin) al metal, Yao al fuego, Chuen al agua: "Los cinco emperadores —dice Édouard Chavannes—[1] no son otra cosa que los símbolos de las cinco grandes fuerzas naturales que se suceden y destruyen las unas a las otras". Pero basta con leer el primer capítulo de Se-ma Ts'ien para comprender que son otras las estructuras conceptuales que contribuyeron a suministrar o informar el material vertido en aquel molde. Marcel Granet ha puesto una de ellas en evidencia:[2]

> Incluso en el periodo de los cinco soberanos, las sucesiones se realizan de agnado a agnado (de Chuan-hiu a Kao-sin), o de abuelo a nieto (de Huang-ti a Chuan-hiu), o de suegro a yerno (de Yao a Chuen). Ahora bien, estos dos últimos tipos de sucesión son característicos de un cierto derecho familiar, derecho de transición que corresponde al paso de la filiación uterina a la filiación agnática… Hay que haber leído a Morgan y los trabajos de los sociólogos para reconocer el valor del principio que inspiró a los historiadores chinos. Éstos no comprendieron ni inventaron el esquema que les guió en su disposición de los hechos: les fue impuesto por la tradición.

Y Granet resume en densas fórmulas las recetas que produjeron la "historia primitiva" que ha llegado hasta nosotros:

> Las construcciones históricas relativas a los soberanos y a los antepasados de las dinastías reales se realizaron mediante la yuxtaposición (forzada y más o menos ficticia) de retazos de leyendas ya descompuestas. Esta yuxtaposición tuvo como consecuencia una nueva deformación de aquellos retazos mutilados. Pero los principios de construcción y los esquemas que se encuentran en el origen de

estas deformaciones secundarias se basan, a su vez, en tradiciones que pueden ser muy antiguas. Principios y esquemas constituyen los hechos; yo los llamaré "hechos secundarios", sin estar seguro de que sean, en todo caso, de origen tardío y aunque hayan representado un papel director en la constitución del material histórico.

Si la China, por las comprobaciones que permite la abundancia tanto de textos "históricos" como filosóficos, ofrece a la crítica un observatorio privilegiado, no constituye, sin embargo, una excepción sino todo lo contrario. Cuando un pueblo, o más bien cuando los intelectuales de un pueblo son inducidos, por reflexión autónoma o por imitación de vecinos prestigiosos, a representarse "los primeros tiempos", ¿cómo procederían de otra forma? No tienen más que leyendas o "retazos de leyendas", a las que dan un significado de conjunto (generalmente el de una creación progresiva de la realidad social de la que tienen experiencia), distribuyéndolas y orientándolas de acuerdo con los "esquemas" conceptuales, antiguos o recientes, que se les imponen.

En los pueblos surgidos de los indoeuropeos se puede encontrar, en este papel director, un esquema conceptual tan dominante y vivaz como la estructura de las tres funciones. De hecho, ha servido a menudo para construir la historia a todos los niveles, las historias del mundo o de la humanidad y las historias estrictamente nacionales.

En dos excelentes estudios,[3] Jean-Pierre Vernant ha mostrado que el mito hesiódico de las razas es una rica variación sobre el esquema tradicional, combinada con la estructura propiamente griega de la Diké y de la Hybris, animando Diké e Hybris, una para el "bien" y la otra para el "mal", cada una de las funciones: las razas de oro (Diké) y de plata (Hybris) que sobreviven respectivamente en los δαίμονες ἐπιχθόνιοι y en los ὑποχθόνιοι expresan los dos aspectos de la función soberana; la raza de bronce (Hybris) y la raza de los héroes (Diké), los dos aspectos de la función guerrera; la raza de hierro por fin, en sus dos partes, una soportable (por el mantenimiento de una cierta Diké), otra insoportable (por la generalización de la Hybris), los dos aspectos de la función productora, marcada por el πόνος, por el trabajo y la fatiga.

El primer nivel de la construcción mítica de Hesíodo define el plano de la soberanía en el que el rey ejerce su actividad jurídico-religiosa; el segundo, el plano de la función militar donde la brutal violencia del guerrero impone una dominación

> sin regla; el tercero, el de la fecundidad, el de los alimentos necesarios para la vida, en el que la agricultura desempeña el papel principal.
>
> Esta estructura tripartita constituye el marco dentro del cual Hesíodo ha reinterpretado el mito de las razas metálicas y le ha permitido integrar, con una perfecta coherencia, el episodio de los héroes. Reestructurado de esta forma, el mismo relato se integra en un conjunto mítico más amplio que evoca, en cada una de sus partes, por medio de un juego a la vez flexible y riguroso, una serie de correspondencias a todos los niveles. Al reflejar un sistema clasificatorio de nivel general, la historia de las razas se llena de significados múltiples: al mismo tiempo que narra la evolución de las edades de la humanidad, simboliza toda una serie de aspectos fundamentales de lo real [...]

De la misma forma, en ciertas presentaciones, el mito indio de las cuatro Edades del Mundo *(yuga)* ha sido dispuesto sobre la estructura de las tres funciones o, con más precisión, de los tres varṇa, que completan los śūdra hasta cuatro: cada una de las edades está caracterizada por la aparición, ascensión o preponderancia de uno de los varṇa en el orden decreciente, brahmanes en primer lugar, luego kṣatriya, luego vaiśya, luego, como eslabón postrero, los śūdra.[4]

Más de una historia nacional ha utilizado la misma fórmula. Stig Wikander ha mostrado, por ejemplo, que ésta preside la construcción histórica del Irán en su totalidad, tal como la desarrolla Firdūsī:[5] los tres reyes míticos peshdadianos, grandes adversarios de los demonios, dominan en la primera función, la dinastía guerrera de los kayánidas en la segunda, y la tercera anima a los cuatro últimos soberanos de la historia legendaria: los dos primeros, Luhrāsp y Guštāsp, por sus nombres acabados en *-asp* y su estrecha solidaridad, recuerdan a los Aśvin indios; por sus entronques con la diosa Anāhitā o con la princesa Nāhīd, recuerdan a "los Dioscuros al servicio de una diosa"; y todos ellos constituyen variedades del "fuego del Tercer Estado", por oposición al de los sacerdotes y al de los guerreros.

Sucesiones estructuradas de reinados

Pero es en las historias dinásticas de Escandinavia donde la estructura trifuncional ha sido más generosamente utilizada. La dinastía de los reyes de Upland, y posteriormente de Noruega, llamados Ynglingar, debe su nombre a su antepasado, el dios Freyr, "Yngvifreyr";[6] pero la historia de esta familia no co-

mienza con Freyr, que no es más que el último término de una prehistoria divina: la realeza de Upland fue fundada por el soberano mago y guerrero Óđinn, "rey" del "pueblo" de los Æsir en quien residen las dos funciones superiores, más estrechamente asociadas en Escandinavia que en cualquier otro lugar. A Óđinn le sucede Njörđr, padre de Freyr y, con él, el principal representante del "pueblo" de los Vanir, que son depositarios de la función de fecundidad y prosperidad. Y es a Njörđr a quien sucede Yngvifreyr. Los primeros capítulos de la Ynglingasaga subrayan la diferencia existente entre los tipos de Óđinn, por una parte, y de Njörđr y Freyr, por otra. Del primero sólo se mencionan sus conquistas (caps. IV y V), luego su *atgørvi* y sus *iþróttir,* es decir, sus talentos de guerrero y los de sus compañeros, los guerreros de piel de león o *berserkir* (cap. VI), sus dotes de mago (cap. VII) y la institución del ritual funerario que conduce los muertos a la Valhöll (cap. VIII). De Njörđr, por el contrario, se dice (cap. IX): "En su tiempo hubo una paz excelente *(friđr allgóđr)* y tantas cosechas de toda clase que los suecos creyeron que Njörđr tenía poder sobre las cosechas y sobre los bienes muebles de los hombres"; y de Freyr (cap. X):

> Era afortunado en amigos y cosechas, como su padre. Erigió un gran templo en Uppsala, estableció allí su capital y concentró en ella todos los impuestos que reunía… Entonces comenzó la "riqueza de Uppsala", que se ha mantenido posteriormente. En su tiempo comenzó la "paz de Fróđi" (otro de sus nombres) y tuvo también buenas cosechas a lo largo de todas las provincias. Los suecos atribuyeron esto a Freyr, y fue adorado más que ningún otro dios, porque, en su tiempo, el pueblo del país era más rico que antes debido a la paz y las cosechas.

Esta estructura, muy clara, no coincide exactamente con la estructura teológica que resumía, en el templo de Gamla Uppsala por ejemplo, la reunión de las tres figuras de Óđinn, Þórr y Freyr: la tercera función tiene dos representantes, Njörđr y Freyr, lo que es probablemente arcaico y se vuelve a encontrar en otras formas de la lista canónica; pero es sobre todo Óđinn quien únicamente representa las funciones de soberanía mágica y de potencia guerrera, sin que Þórr aparezca en ninguna parte.[7]

A este respecto, los dos primeros libros de los *Gesta Danorum* de Saxo Gramático son más completos. Se trata aquí de los orígenes de otra dinastía, los Skjöldungar daneses, cuyos antepasados no son dioses. Pero por una trasposición consciente y sistemática de la mitología a la epopeya que se asemeja mucho a la que nos ha mostrado el Mahābhārata, son sin embargo los dioses

quienes han proporcionado la materia, si no de los cuatro primeros reinados, al menos del segundo, del tercero y del cuarto. El primer reinado, el del fundador y epónimo de la dinastía, Scioldus,[8] sobre el que la tradición parece haber sido muy pobre, fue construido por Saxo con la ayuda de una materia de otro orden: la imagen que él se hacía de la realeza según los grandes príncipes daneses del siglo XII y comienzos del XIII, Valdemar I el Grande, Valdemar II el Legislador o el Victorioso; no obstante, es al segundo, *salutaris princeps ac parens noster,* a quien van dedicados los *Gesta,* y el prólogo asocia a su elogio el del primero, *tuus quoque fulgentissimus auus publicae religionis titulis consecratus*… Pero, imaginado según este ideal, extraído de los grandes Valdemar y presentado anacrónicamente por su modelo, Scioldus está mejor caracterizado como propiamente "soberano", por oposición a los tipos reales que vienen a continuación: se manifiesta menos por actos brillantes o pintorescos que por una legislación, por sus virtudes y, sobre todo, por la majestad que confiere a un príncipe la conciencia de sus deberes.

Si los Valdemar, reyes auténticos, han ocupado de esta forma el puesto de Óđinn en el modelo mítico trifuncional, sus tres sucesores, Gram, Hadingus y Frotho, deben lo esencial de los *gesta* de su reino a los mitos de los tres dioses: Þórr, Njörđr y Fróđi (Freyr). Los *gesta* de su reino, decimos, y no su carácter, ya que Saxo (o su fuente) ha generalizado, tanto para estos príncipes legendarios como para todos sus personajes, el tipo vikingo y los presenta uniformemente dedicados a expediciones guerreras poco conformes con el tipo de los dioses Vanir. Con esta reserva, la trasposición mítica es cierta.

Esta última no requiere demostración en lo que respecta al cuarto, Frotho, héroe del segundo libro de los *Gesta:* su nombre es la forma latina de Fróđi y es el primero de una larga serie de "Frothones" entre los cuales Saxo o su fuente han repartido en dosis variables lo que sabían del dios. "Fro", es decir, Freyr. Que el padre y predecesor de Frotho, el tercer rey, Hadingo, fuera extraído del dios Njöđr, lo habían ya reconocido Wilhelm Müller en 1843, luego Ferdinand Detter en 1894 y Rudolf Much en 1898; yo he desempolvado la cuestión en 1953 y he demostrado que la hipótesis de una trasposición del mito en relato explica todas las singularidades de la "saga de Hadingo".[9]

En cuanto a Gram,[10] todavía no se ha realizado la demostración, pero se hará como con Hadingo:[11] el dios prototipo se revela a través de los múltiples trazos de la leyenda del héroe. He aquí los principales.

Gram tiene un compañero inseparable, Bessus, que "le es a menudo muy útil", participando notablemente en sus expediciones, en sus hazañas, "hasta el punto que no se ha podido decidir si su gloria era debida a su propio valor

o al de Bessus" (I, 4, 1). Es también la nota distintiva de Þórr, a quien acompaña siempre un siervo, menos considerable ciertamente que Bessus, pero que rinde con frecuencia señalados servicios a su señor y al que los ilustradores de tambores lapones, que no podían retener más que los principales trazos de las figuras divinas que representaban, no han dejado de dibujar junto al dios.

Desde su juventud, Gram está llamado vocacionalmente a combatir a los gigantes; está decidido, siguiendo el ejemplo de Hércules *(Herculeæ uirtutis exemplo),* a oponerse "a las empresas de los monstruos" (*ibid.,* 2). Ésta es también la principal actividad de Þórr, que los informadores de Tácito habían ya asimilado a Hércules.

El arma de Gram, como la de Hércules, es la maza. Saxo ha deformado de esta manera, según la imagen grecorromana, el martillo de Þórr no sólo en este pasaje, sino también en otro: es una *claua* que manipula "Thoro" durante la teomaquia del relato de Baldero (III, 2, 10).

La primera hazaña de Gram y la más ampliamente descrita está inspirada en un famoso episodio de Þórr. Gram se entera de que Gro, hija del rey sueco Sigtrugus, ha sido prometida a un gigante. No puede soportar esta ofensa a la dignidad real y, cubierto de pieles de animales, armado con su maza y acompañado de Bessus, entra en Gotia y va hacia el lugar del escándalo. En el camino, se encuentra precisamente con Gro y algunos acompañantes. La joven lo toma por el gigante al que está destinada y todo su cuerpo empieza a temblar. Se entabla una conversación entre ella y Bessus, y el temor y la desesperación de la joven aumentan hasta que Gram, despojándose de su disfraz, se muestra como quien es, su salvador y pronto su marido; trocándose el terror en *uoluptas,* la joven se arroja en sus brazos. El solo nombre de Gro basta para revelar el origen del episodio: en el *Edda* de Snorri, Gróa es la mujer del enigmático Örvandill.[12] Éste, aparentemente, estaba cautivo en el país de los gigantes. Retornando de su victoria sobre el gigante Hrungnir, Þórr se encuentra a Gróa en el camino y le pide que haga caer, por medio de sus sortilegios, la piedra de afilar, arma de Hrungnir, que ha quedado incrustada en su cráneo. Gróa se pone a trabajar. Cuando la piedra comienza a oscilar, Þórr quiere recompensarla dándole una buena noticia: ha traído consigo a Örvandill del país de los gigantes, dice, de forma que no tardará en volverlo a ver. Gróa experimenta entonces una alegría tal que olvida los sortilegios y la piedra queda hundida, vacilante, en el cráneo de Þórr… Saxo conocía el nombre y la aventura de Örvandill, de donde ha sacado, adaptándola como siempre al tipo vikingo, el episodio de Horwendillus en su tercer libro (6, 1-3); pero ha separado y utilizado en el primer libro el encuentro de Gróa y "la tristeza convertida en alegría

por la buena noticia"; aislada así de su contexto, esta mitad del relato ha recibido naturalmente una motivación diferente, que ha obligado a pensar además en otras hazañas de Þórr contra unos gigantes (Hrungnir y Þrymr) que pretendían que les fuera entregada una diosa.

Nos hemos asegurado de esta forma que, detrás de los primeros príncipes fabulosos de la dinastía de los Skjöldungar, se disimula la lista canónica de los dioses funcionales *Óđinn, Þórr, Njörđr, Freyr, habiendo cedido únicamente Óđinn su puesto a un modelo humano, el de los Valdemar, pero apareciendo Þórr en el eslabón esperado.

Los ejemplos tan diversos que acaban de ser evocados y que no acertarían a derivar de un mismo prototipo, se reúnen no obstante en una misma fórmula: en todas partes una "historia" (razas, edades, dinastías, etc.) ha sido compuesta mediante la colocación en sucesión cronológica, siguiendo un orden descendente de enumeración (razas de Hesíodo: 1, 1 bis, 2, 2 bis, 3; edades del mundo, dinastías iranias, Skjöldungar: 1, 2, 3; Ynglingar: 1 + 2, 3), de representantes de las tres funciones. En Roma, los historiadores de los "orígenes" y, en especial, de los cuatro reyes preetruscos, no procedieron de otra forma.

La herencia indoeuropea en Roma

Las investigaciones realizadas desde 1938 han permitido medir la amplitud y vitalidad de la "herencia indoeuropea" conservada en Roma. En particular, la más antigua teología estaba centrada alrededor de la tríada de los dioses de los flámenes mayores, Júpiter, Marte y Quirino, paralela a la tríada umbra de los dioses Grabouio-, a saber, Juu-, Mart-, Vofiono-, y la estructura conceptual, el análisis de las funciones sociales que ilustraba este agrupamiento de dioses, prolongaban con una gran fidelidad las representaciones indoeuropeas relativas a las tres funciones. Incluso después que esta teología hubo perdido fuerza y actualidad en beneficio de la teología capitolina o de las concepciones venidas de Grecia, no llegó a desaparecer: la justificación de las esperanzas que sostuvieron a los romanos contra Cartago en los tiempos de las guerras púnicas prueba que aquélla había conservado su crédito: por la cabeza del buey y luego por la cabeza del caballo, se decía, Cartago había recibido las promesas de la riqueza y de la gloria militar; pero era Roma, por la cabeza humana hallada en el Capitolio, la que guardaba la promesa superior, la de la soberanía,

del *imperium.* No puedo más que remitir al lector al libro en que me he pronunciado sobre el tema de 28 años de encuesta.[13]

A partir de 1938, una vez reconocido el sentido de la tríada Júpiter-Marte-Quirino, la interpretación de los 34 primeros capítulos de Tito Livio se encontró cargada de nuevos problemas. Era imposible, evidentemente, separar la "historia" de la teología al final interpretada: Rómulo, hijo de Marte, debía sus éxitos a la protección multiforme de Júpiter y sólo de éste (los buitres, Júpiter Feretrius, Júpiter Stator); Quirino era, según unos, Rómulo divinizado después de su muerte, según otros, un dios sabino introducido por Tito Tacio con ocasión del sinecismo junto con gran número de otras divinidades pertenecientes a la "tercera función". Numa comenzaba sus fundaciones con la institución de los tres flámenes mayores y él mismo se beneficiaba, aunque de distinta forma que Rómulo, de la protección particular de Júpiter, el cual, por el contrario, fulminaba a su sucesor, Tulo Hostilio. ¿Qué significaban estas relaciones profundas entre reyes y dioses?

Por otra parte, un hecho que ya había llamado la atención a los observadores griegos y que Dionisio de Halicarnaso comentó ampliamente, a saber, que los dioses romanos son dioses sin aventuras, ha recibido desde 1938 un nuevo esclarecimiento: dado que la más antigua teología es de un elevado nivel intelectual y corresponde exactamente en su parte central a la de los indios védicos y a los escandinavos, es improbable que no fuera acompañada, como aquéllas, de relatos que traducían en acciones, en dramas, en lecciones, las definiciones y las relaciones conceptuales que la constituían. A partir de esta observación se ha formado una hipótesis de trabajo. Si Roma no tiene mitología divina, tiene como desquite un rico conjunto de leyendas referentes a los grandes hombres de sus orígenes. Una parte al menos de estas leyendas, ¿no serían quizás una "mitología humana", atribuyendo a los hombres aventuras comparables, incluso superiores a veces, a las que el R̥gVeda o el *Edda* atribuyen a los dioses?

Esclarecida y orientada de esta forma, la interpretación de las leyendas sobre los orígenes romanos ha progresado rápidamente. Y en primer lugar las que conciernen a los cuatro reyes preetruscos: Rómulo, Numa, Tulo Hostilio y Anco Marcio.

Los inicios de la historia romana

En el transcurso del siglo IV a.C. y hasta el comienzo del III a.C., Roma, habiéndose erigido en la mayor potencia de Italia, se decide a construir un pasado

oficial. Roma, o más bien algunos intelectuales romanos. El rumor popular, anónimo, espontáneo, que a veces prolonga durante algunas generaciones el eco de los grandes acontecimientos, no contribuyó mucho en esta empresa. Fueron algunos especialistas quienes, habiendo constatado una necesidad, se encargaron de subsanarla.

Pero en aquel momento de la evolución de Roma sus intelectuales ya no eran libres. El tipo de honor que querían otorgar a su ciudad se imponía. Tan sólo se trataba de regularizar la situación de la gran advenediza proporcionando los papeles, los títulos que requería, desde Heródoto, toda la buena sociedad del Mediterráneo oriental. Nada de mitos fabulosos, ni relatos épicos dispersos, sino una "historia de los orígenes", un relato continuo y plausible del tipo que nosotros, fieles también a los viejos modelos griegos, llamamos "histórico".

Solicitados por Roma o simplemente seducidos por la importancia ya sensible de la aventura romana, los mismos griegos participaron en la tarea: en el comienzo de su *Vida de Rómulo* y a propósito del nacimiento del héroe, Plutarco señala opiniones divergentes cuyos responsables llevan nombres de su país. Dado que mediante algunos artificios se atrevían a considerar la gran ciudad itálica más o menos como una colonia griega un poco aberrante, ¿no era lógico acaso que los eruditos del mar Egeo o de la Magna Grecia, beneficiarios de un progreso más rápido de "la" civilización, aportasen un hermoso pasado a aquellos primos jóvenes, cuyas manos estaban ocupadas en forjarse un bello futuro? Más tarde, los romanos, estudiantes aplicados y sin duda colaboradores de aquellos maestros, continuaron el trabajo por su cuenta y así nació la "introducción a la analística", la historia de los orígenes.

Así, pues, es cierto que, ya desde su primera redacción, estos relatos consiguieron la apariencia erudita, incluso con pretensiones críticas, que nosotros reconocemos en ellos. La duración de los reinados está cuidadosamente señalada, los acontecimientos importantes llevan una fecha, todo está localizado con precisión. Un esfuerzo constante sustrae los acontecimientos de lo maravilloso y los convierte en verosímiles. En particular, dejando a un lado, no sin pesar por otra parte, el nacimiento de Rómulo, hijo de Marte, los dioses no intervienen en los tiempos históricos de Roma más que como están autorizados a hacerlo: mediante signos, mediante algunos favores o cóleras reconocibles por sus efectos, pero casi nunca con portentos o teofanías.

El trabajo, revisado al menos varias veces, se realizó con variantes sin duda considerables, pero de ellas subsisten pocas huellas. Pues la unidad es precisamente otro carácter de esta literatura, en la forma que ha llegado hasta nosotros. Ninguna universidad autentificaba entonces la historia, ninguna aca-

demia la consagraba; muy pronto, sin embargo, surgió una vulgata que arrinconó en los ficheros de los eruditos las variantes poco satisfactorias y que, adoptada por todos y pronto por los poetas, se hizo popular. De forma que la trayectoria de esta producción histórica es doblemente paradójica: se trata de una obra erudita y artificial que posteriormente arraigó en la conciencia nacional, llegando a formar parte integrante y esencial del orgullo de todo romano; por otra parte, la epopeya, en Roma, no precedió a la historia, ni la historia fue controlada ni empobrecida por la epopeya; todo lo contrario, los autores —tardíos— de epopeya, y en primer lugar Ennio, no tuvieron otra ambición que añadir un ritmo y fórmulas nobles a los textos en prosa preexistentes.

Los cuatro reyes preetruscos: cuadro estructurado

Científico formalmente según los cánones de la época, este trabajo se realizó sobre la base de una o varias materias primas. ¿Cuáles? Aquí las opiniones se dividen. Pero un hecho lo domina todo, un hecho que limita los derechos de la exégesis y que podemos observar al leer de forma continuada nuestro Tito Livio o nuestro Dionisio: la historia oficial de los primeros tiempos de Roma, la historia de los cuatro primeros reinados, desde Rómulo hasta el último rey preetrusco, constituye un largo relato unitario, coherente, estructurado, en el que ninguna parte podría ser suprimida u orientada en otra dirección sin arruinar al mismo tiempo el equilibrio y la intención del conjunto. La historia tiene, pues, una intención: pretende relatar los acontecimientos sucedidos una vez, ciertamente, pero en la que cada uno, aquella vez, en aquel punto localizado en el tiempo, tuvo un papel y un sentido que no se comprende si no es con relación a los sentidos de todos los otros. Resumiendo, los inicios de Roma, según la vulgata, constituyen una sucesión organizada de acontecimientos *significativos;* dicho de otra forma, una historia *construida*.

Los romanos de las grandes épocas, Cicerón en el segundo libro de su *República*, Tito Livio al comentar los reinados, lo mismo que Flora en el siglo siguiente, intuyeron esta impresión y la expresaron felizmente.[14] Para el primero (II, 21) la historia real, hasta su penúltimo elemento, se define como la adquisición sucesiva de “cosas buenas y útiles”, cada una de las cuales ha constituido el don característico de uno de los reyes: *perspicuum est enim,* le hace decir al Celio de su obra, *quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio*. El tercero, en su *Recopilación,* no quiere ni puede decir más que lo

esencial; lo hace con precisión (I, 1-7). Después de Rómulo, el semidiós, *primus ille et Urbis et imperii conditor,* que establece la constitución política, *statum reipublicae imposuit* (la *iuuentus diuisa per tribus,* el *consilium rei publicae penes senes),* viene Numa que *sacra et caerimonias omnemque cultum deorum inmortalium docuit* e incita al pueblo a que se comporte *religione et iustitia;* Tulio le sucede, quien *omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit;* aparece finalmente Anco que muestra a Roma, a través del puente levantado sobre el Tíber y por el puerto abierto en Ostia, su futuro destino comercial *ut totius mundi opes et commeatus illo ueluti maritimo Urbis hospitio reciperentur*. Y cuando, más adelante, tras terminar la historia real, hace un alto y vuelve los ojos a ese primer pasado, admira la *fatorum industria* que ha puesto en escena, uno tras otro, a los reyes cuyos genios tan diversos correspondían cada vez a la utilidad razonada del momento, *ut reipublicae ratio et utilitas postulabat*. Y exclama, en una luminosa "anacefaleosis" de su "epítome" (*ibid.,* 8): *Nam quid Romulo ardentius? Tali opus fuit ut inuaderet regnum! Quid Numa religiosius? Ita res poposcit, ut ferox populus deorum metu mitigaretur! Quid ille militiae artifex Tullus? Bellatoribus uiris quam necessarius, ut acueret ratione uirtutem! Quid aedificator Ancus? Ut Urbem colonia extenderet, ponte iungeret, muro tueretur!* En suma, el trabajo de creación necesaria se terminó con estos cuatro reyes: los tres etruscos prestarán todavía algunos servicios, de los que Roma, sin embargo, podía haber prescindido: la institución de las insignias reales (Tarquinio el Viejo), la del censo (Servio) y, como reacción contra los excesos tiránicos, el amor por la libertad (Tarquinio el Soberbio).

Estas frases no hacen más que valorar las líneas maestras de un punto común que los historiadores y poetas han desarrollado uniformemente: la descripción, a menudo diferencial, de los caracteres que ofrece Tito Livio en su primer libro y la presentación que hace Anquises de los futuros grandes hombres en el canto VI de la *Eneida,* se basan igualmente en la creencia de que Rómulo, Numa, Tulo y Anco fueron los agentes e instrumentos de la creación progresiva culminada después de ellos, al responder cada uno, en su momento, a una necesidad de Roma; que las cuatro necesidades de Roma forman un conjunto coherente; que no podían, en fin, ser satisfechas sino en este orden: la fundación con sus apoyos sobrenaturales, el culto y las leyes, la fuerza y ciencia guerreras y la expansión demográfica y económica.

¿Se quiere escuchar, por ejemplo, la sombra de Anquises consolando a su hijo de las miserias presentes con la grandeza prometida a sus descendientes?:[15]

Rómulo (779-783):

> […] ¿No ves cómo se ciñe en la cabeza un doble penacho y cómo su mismo padre [= Marte] le señala como dios gracias a esta insignia que le es propia? He aquí, hijo mío, he aquí el hombre bajo cuyos auspicios la ilustre Roma igualará su imperio al mundo terrestre, alzará los corazones hasta el Olimpo y reunirá con un muro sus siete colinas […]

Numa (808-811):

> ¿Quién es ese otro de allí abajo, coronado de ramas de olivo y que lleva objetos sagrados? Reconozco la cabellera, las blancas mejillas del rey romano que fundará la ciudad otorgándole unas leyes […]

Tulo (812-815):

> El que le sucederá se llama Tulo, quien pondrá fin a la tranquilidad de la patria y conducirá de nuevo a la guerra a sus ciudadanos convertidos en hombres de hogar y deshabituados del triunfo […]

Anco, por fin, reducido únicamente, en contra de la vulgata, al papel de "amigo de la masa" (816-817), se ajusta por otro lado al espíritu de la tercera función:[16] "El que viene inmediatamente después es Anco, excesivamente ambicioso, quien, desde ahora, experimenta demasiado placer por las auras del favor popular […]"

No es posible concebir una historia auténtica, aunque deformada, detrás de este esquema de cuatro apartados. ¿Cómo pensar, por ejemplo, que los romanos pudieran cambiar su naturaleza por dos veces, después de la muerte de Rómulo y de Numa, transformándose de lobos en corderos, luego volviéndose de nuevo feroces para dar materia prima a la *militaris disciplina*? En el Lacio del siglo VIII, después de las violencias atribuidas a Rómulo, ¿cómo el solo prestigio de un Numa pudo acallar realmente los justos rencores e impedir las fáciles venganzas de sus vecinos? Bajo Tulo, ¿cómo la joven Roma habría podido contar con los medios necesarios para destruir a la poderosa Alba? ¿Cómo, a partir del cuarto reinado, pudo, a través de Ostia, volcar sobre sí las riquezas del mundo? Etcétera.

Todo lo contrario: es el esquema, el marco de los cuatro compartimentos, el que ha determinado a su propio contenido; para ilustrarse, incluso para encarnarse, cada uno de los tipos reales que aquél tenía previstos adoptó y acumuló comportamientos y acciones, homogéneos ciertamente por su destino y

significado, pero sacados de las fuentes más diversas de la imaginación: sucesos posteriores anacrónicamente prefigurados (así, varias de las obras de Anco Marcio), tradiciones gentilicias, folclor latino, extractos de leyendas griegas. Leídos de esta forma y sustraídos de las manos de los historiadores (los más ilustrados de los cuales, por otra parte, han dejado de reivindicarlos), estos textos compuestos, pero orientados, adquieren un nuevo interés para los curiosos investigadores del pensamiento de los romanos y de las grandes concepciones que les ayudaron a atravesar los difíciles siglos de su desarrollo. Pues, tomado en su conjunto, este marco de cuatro compartimentos perfila una filosofía político-religiosa precisa: 1º, un rey semidiós, ardiente e inquietante, y su antítesis, el rey muy humano y sabio, fundan sucesivamente la ciudad, uno *auspiciis* y mediante la guerra, y el otro, jurista, *legibus et sacris* y en el contexto de la paz; ambos son religiosos y tienen buenas relaciones con los dioses, pero en condiciones completamente distintas; 2º, a continuación, una vez creada la ciudad por estos dos favoritos de Júpiter, llega un rey que más que belicoso es un verdadero técnico de la guerra, cuyo servicio se reduce a dotar a Roma de un ejército y de un arte militar perfeccionados; 3º, por último, aparece un rey cuyas preocupaciones tienden hacia el comercio, hacia el bienestar, hacia las construcciones, y también hacia la multitud, hacia la masa de los populares. Queda claro que ahí está, distribuido en el tiempo y expresado en forma de creación humana progresiva, el esquema que, desde los tiempos indoeuropeos, servía a los pensadores para analizar armoniosamente la realidad tanto cósmica y mítica como social y psicológica; el esquema que otros muchos pueblos de la familia utilizaron también, como acabamos de ver, como orden cronológico para la exposición de sus "orígenes".

Por ello hay que examinar los cuatro reinados en tanto que expresiones, necesarias cada una a su nivel, de estos elementos de una ideología tripartita (doble en el primer término), y no en tanto que huellas de historia auténtica sobrecargadas de fantasías inexplicables.

Rómulo y Numa

Rómulo y Numa se oponen como dos aspectos complementarios, igualmente buenos, de la soberanía, y ello en lo que respecta a todos los elementos que configuran sus atributos, tanto en los más externos como en los más profundos, hasta el punto que, a partir de una de sus *Vidas,* Plutarco pudo elaborar la segunda; y se oponen sensiblemente de la misma forma que los dos dioses

soberanos de la India védica, Varuṇa y Mitra.[17] Reproduzco una vez más el cuadro de las principales oposiciones, establecido ya en 1940 (*Mitra-Varuṇa,* pp. 29-32, 2ª ed. [1948], pp. 58-65).[18]

Rómulo se hizo rey a sí mismo; él y su hermano abandonaron Alba porque no aceptaban el hecho de no reinar (Plutarco, *Rómulo,* 9, 1), porque se daba en ellos el *auitum malum,* la *regni cupido,* "la sed de poder, mal hereditario" (Tito Livio I, 6, 4); Rómulo falsifica los augurios en perjuicio de Remo, luego lo mata o lo hace matar para ser el único jefe (Plut., *R.,* 9, 9-10, 1-2). Numa no ha consentido en ser rey sino con repugnancia, echando de menos su tranquilidad, únicamente para "servir" y por obra de las repetidas instancias de los romanos, unánimes en honrar su prudencia (Plut., *Numa,* 5-6).

Rómulo es el *iuuenis,* el tipo *iunior;* es en realidad en su nacimiento cuando comienza su aventurada carrera; con sus compañeros *iuuenes,* llamados *Celeres* (Plut., *R.,* 26, 3), a quienes lleva siempre consigo, tanto en la paz como en la guerra (Tito Livio, I, 15, 8), gobierna de forma tal que se granjea la hostilidad de los *patres,* de los *senatores* (Plut., *R.,* 26-27); desaparece súbitamente, por milagro o asesinado, "en plena forma", e inmediatamente después de su desaparición se manifiesta a uno de sus amigos "tan grande y bello como nunca se le había visto" (28-29). Numa tiene ya 40 años y su vida ha constituido un largo retiro, cuando se le ofrece el *regnum* (Plut., *N.,* 5, 1) por designación de los *senatores* (*ibid.,* 3, 3), tras un *interregnum* de los *patres-senatores* (*ibid.,* 2, 7-8); su primer acto es disolver los *Celeres,* y el segundo organizar el triple *flamonium* (*ibid.,* 7, 6) o más bien crearlo (Tito Livio, I, 20, 1-2); vive hasta muy viejo, más de 80 años, y muere lentamente de vejez, de una "enfermedad de languidez" (*ibid.,* 21, 4); será, legendariamente, el rey "blanco" (Virgilio, *En.,* VI, 809); en sus exequias los *senatores* llevan el lecho fúnebre sobre sus hombros (Plut., *N.,* 22, 1); quedará siempre como el modelo de la *grauitas* (Claudiano, *Contra Rufino,* I, 114: *sit licet ille Numa grauior*…).

Toda la actividad de Rómulo es guerrera; da un consejo póstumo a los romanos: *rem militarem colant* (Tito Livio, I, 16, 7). Numa se asigna como tarea deshabituar a los romanos de la guerra (Plut., *N.,* 8, 1-3); la paz no es quebrantada en ningún momento de su reinado (*ibid.,* 20, 3); ofrece un buen armisticio a los habitantes de Fidenes, que hacían incursiones por sus tierras e instituye con esta ocasión, según una variante, los sacerdotes *fetiales* para velar por el respeto de las formas que impiden o limitan la violencia (Dionisio de Halic., II, 72; *cf.* Plut., *N.,* 12, 4-6).

Rómulo mata o hace matar a su hermano; y es también sospechoso de la muerte de su colega Tacio (Plut., *R.,* 23, 7-8); en el "asilo" en que se convertirá

Roma, recibe y encubre sin distinción a todos los fugitivos: asesinos, deudores fugitivos, esclavos rebeldes (*ibid.,* 9, 5); hace raptar a las Sabinas (*ibid.,* 14); su violencia engendra la hostilidad no menos violenta de los senadores que, quizá, lo despedazan (*ibid.,* 27, 10). Numa está desprovisto de toda pasión, incluso de las que los bárbaros estiman, como la violencia y la ambición (Plut., *N.,* 3, 6); duda en aceptar la corona porque, al haberse sospechado de que Rómulo había hecho matar a su colega, no quiere arriesgarse por su parte a traer las sospechas de haber hecho matar a su predecesor (*ibid.,* 5, 4); su prudencia es contagiosa: bajo su reinado no hay sediciones ni conspiraciones y los hombres viven exentos de problemas y de corrupción (*ibid.,* 20, 6); su gran preocupación es la justicia: si quiere apartar a los romanos de la guerra es porque la guerra engendra injusticia (Plut., *Paral. de Licurgo y Numa,* 2, 2).

Rómulo realiza un fraude en materia religiosa (Plut., *R.,* 9, 9), "inventa" al dios Conso sólo para utilizar su fiesta como una trampa (*ibid.,* 14, 5-11). Toda la vida de Numa se basa en la religión, en la honestidad religiosa; no instituye únicamente los cultos, sino las formas exteriores de piedad y recogimiento (Plut., *N.,* 14, 5-8) y casi todos los colegios sacerdotales (*ibid.,* 7-10); él mismo se encarga de enseñar a los sacerdotes (*ibid.,* 22, 2).

Las mujeres, la familia no cuentan casi en la vida de Rómulo; hace raptar a las Sabinas únicamente para perpetuar la raza romana; si se casa con una de ellas (según ciertas versiones solamente, Plut., *R.,* 14, 15) no funda propiamente una *gens:* o bien no tiene hijos, o sus hijos "no tienen porvenir" *(ibid.),* pues ni ellos ni su descendencia juegan ningún papel en la historia de Roma, hasta el extremo de que los Césares atribuirán sus derechos a Eneas y no a Rómulo; trata ciertamente a las Sabinas con honor cuando éstas han logrado el armisticio entre raptores y padres (*ibid.,* 20, 6) lo que no impide que se las someta a una flagelación indistinta y fecundante cuando se revelan estériles (Ovidio, *Fastos,* II, 425-452, etc.); pero en realidad su vida, de un extremo al otro, es la de un soltero, y establece un régimen de repudiación duramente desigual en perjuicio de las matronas (*ibid.,* 22, 4-5). Numa, lo mismo que un *flamen dialis*, no se concibe sin su mujer, Tacia, con la que forma durante 13 años, hasta que ella muere, un hogar modelo (Plut., *N.,* 3, 7); de Tacia, o de una segunda mujer no menos legítima, tiene una hija que será la madre de un piadoso rey de Roma, Anco, y también, según ciertos autores, cuatro hijos, antepasados "de las más ilustres familias de Roma" (*ibid.,* 7-8).

Ingenuamente, Plutarco pone en boca de Numa, cuando éste explica sus razones para rechazar el *regnum,* una observación muy justa (5, 4-5): "Se atribuye a Rómulo la gloria de haber nacido de un dios; no se cesa de decir que fue alimentado y salvado en su infancia gracias a una protección particular de la divinidad;

yo, por el contrario, soy de una raza mortal, he sido alimentado y educado por hombres que todos conocéis…"

…La oposición entre los dos reyes fundadores se traduce de manera aplastante en lo que se podría llamar sus "divinidades predilectas". Rómulo, en todo momento, no establece más que dos cultos, y son dos especificaciones muy precisas de Júpiter, Júpiter Feretrius y Júpiter Stator, que concuerdan en esto: que Júpiter es el dios protector del *regnum,* pero sólo en los combates y en las victorias; y la segunda victoria se debe a una prestidigitación soberana, a un "cambio visible", contra el que evidentemente ninguna fuerza humana o sobrehumana puede nada y que revoluciona el orden esperado, el orden justo de los acontecimientos. Por el contrario, todos los autores insisten en la devoción particular que Numa dedicó a Fides. Dionisio de Halicarnaso escribe (II, 75): "No hay sentimiento más elevado, más sagrado que la fidelidad, tanto en los asuntos de los Estados como en las relaciones entre los individuos; muy persuadido de esta verdad, Numa, el primero entre los hombres, fundó un santuario a la *Fides Publica* e instituyó sacrificios en su honor tan oficiales como los de las otras divinidades". Plutarco (*N.,* 16, 1) dice también que Numa fue el primero en erigir un templo a Fides y que enseñó a los romanos el juramento más sagrado, el juramento por Fides. Tito Livio (I, 21, 4) precisa que estableció un sacrificio anual a Fides y que en esa ocasión los flámenes mayores, transportados en un mismo carro y operando conjuntamente, ejecutaban las ceremonias con la mano derecha enteramente cubierta.

El carácter semidivino y las relaciones exclusivas de Rómulo con Júpiter, y el carácter humano y generalmente sacerdotal de Numa, explican la clara repartición que la tradición pontifical hacía entre ellos de las dos grandes partes de la vida religiosa.

Ninguna forma de la religión es despreciable, declara en sustancia el pontífice Cota (Cicerón, *De nat. deorum,* III, 2), en especial ninguna de las dos formas entre las que se ha repartido desde el comienzo toda la religión de los romanos, los *sacra* y los *auspicia,* pues "es Rómulo quien fundó los *auspicia* y Numa los *sacra*"… ¿A qué corresponde esta división fundamental? El arte de los *auspicia* consiste en recibir, interpretar y, eventualmente, rechazar los signos que el gran dios tiene a bien enviar a los hombres; el arte de los *sacra* es el culto, con sus homenajes, sus solicitudes y sus regateos. En el comercio religioso, *auspicia* y *sacra* definen, pues, los dos sentidos y los dos puntos de partida: los *auspicia* descienden del cielo, los *sacra* suben de la tierra; ante unos, el hombre es receptor, mientras que, ante los otros, si no nos espantan las imágenes modernas,

es el emisor. No es ninguna casualidad que los primeros, dones de Júpiter, sean asimilados al semidiós Rómulo y los segundos a Numa, el muy humano devoto de Fides.

Es ciertamente muy importante, en lo que respecta a cada rasgo de Rómulo y a cada rasgo de Numa, identificar el *auctor,* el analista responsable, y también la circunstancia histórica, o el modelo griego, o (en lo referente a Numa) la pretensión gentilicia que, por anacronismo, dio la ocasión y la materia: el trabajo está muy avanzado y puede progresarse mucho todavía. Pero es también muy importante subrayar que todos estos detalles, así como el prolongado esfuerzo que ha redundado en este cuadro compuesto, se han vertido respetuosamente en un molde tradicional que oponía dos tipos de rey, dos tipos de acción real y de soberanía, los mismos que se expresan en ciertas variedades violentas de Júpiter (Feretrius, Stator) y en Dius Fidius (pariente masculino de Fides).

Tulo y Anco

En los indoeuropeos, la oposición entre los dos tipos de soberanos, a juzgar por el estado de cosas védico, no produjo apenas mitos, sino que permaneció al nivel de las definiciones teológicas: expresada en Rómulo y Numa, aquélla se nutrió y desarrolló por consiguiente mediante una materia propiamente romana. No sucede lo mismo con el representante de la función guerrera, Tulo Hostilio, pues allí preexistía un rico repertorio de leyendas características del tipo "guerrero". Además se constata que entre los mitos del dios guerrero védico Indra y las gestas del rey guerrero Tulo existe un paralelismo tan continuo, tan completo, que no puede explicarse sino por la hipótesis de un esquema común.[19] En sus significados y también en sus estructuras, los dos episodios solidarios que constituyen la "historia" de Tulo —la victoria del tercer Horacio sobre los tres Curiacios y el castigo de Metio Fufecio, que apartan de Roma el peligro que corría su naciente *imperium*, la una por la subordinación de Alba, el otro por su destrucción— encubren dos de los principales mitos de Indra, que la tradición épica presenta a menudo como consecutivos y solidarios; a saber, la victoria de Indra y Trita sobre el Tricéfalo y el homicidio de Namuci. Aquí sólo es posible poner en evidencia las homologías en un cuadro esquemático, por lo que rogamos al lector que se remita al libro en que han sido expuestos ampliamente los argumentos y las consecuencias.

A *a*) (India): En el marco de su general rivalidad con los demonios, los dioses se ven amenazados por el temible monstruo de tres cabezas que es, sin embargo, el "hijo de un amigo" (en el R̥gVeda), o el primo hermano de los dioses (en los Brāhmaṇa y en la epopeya) y, en todo caso, brahmán y capellán de los dioses. Indra (en el R̥gVeda) incita a Trita, el "tercero" de los tres hermanos Āptya, a que mate al Tricéfalo, y Trita lo mata, en efecto, salvando a los dioses. Pero este acto, como homicidio de un pariente, o de un aliado, o de un brahmán, acarrea una impureza de la que Indra se desembaraza en perjuicio de Trita o de los Āptya, los cuales la liquidan ritualmente. Desde entonces, los Āptya son especialistas en la liquidación de diversas impurezas y notablemente, en todos los sacrificios, de la que ha acarreado el inevitable derramamiento de sangre de la víctima.

b) (Roma): Para liquidar el largo conflicto en el que Roma y Alba se disputan el *imperium,* las dos partes convienen en enfrentar los tres gemelos Horacios y los tres gemelos Curiacios (uno de los cuales está prometido a una hermana de los Horacios; e incluso, en la versión seguida por Dionisio de Halicarnaso, son primos hermanos de los Horacios). En el combate, pronto queda sólo un Horacio, pero este "tercero" mata a sus tres adversarios, dando el *imperium* a Roma. En la versión de Dionisio, este homicidio de primos corre el riesgo de producir una impureza, pero una observación casuística la evita: al haber sido los Curiacios los primeros en aceptar la idea del combate, la responsabilidad recae sobre ellos. Pero la impureza por la sangre familiar reaparece inmediatamente, transferida a otro episodio que no tiene paralelo en el relato indio: el tercer Horacio mata a su hermana, que le maldecía por la muerte de su prometido. La *gens* Horacia debe liquidar por consiguiente esta impureza y, cada año, continúa ofreciendo un sacrificio expiatorio; la fecha de este sacrificio, situada al comienzo del mes que pone fin a las campañas militares (calendas de octubre), sugiere que estas expiaciones concernían, más que al legendario Horacio, a los soldados que volvían a Roma, impurificados por los inevitables homicidios de la batalla.

B *a*) (India): El demonio Namuci, después de unas hostilidades iniciales, ha concluido un pacto de amistad con Indra, que se ha comprometido a no matarlo "ni de día, ni de noche, ni con algo seco, ni con algo húmedo". Un día, aprovechándose traidoramente del estado de debilidad a que le ha sometido el padre del Tricéfalo, Namuci despoja a Indra de todas sus ventajas: fuerza, virilidad, soma y alimentación. Indra llama en su ayuda a los dioses canónicos de la tercera función, Sarasvatī y los Aśvin, que le devuelven su fuerza y le indican el medio de guardar su palabra violándola a la vez: debe atacar a Namuci durante el alba, que no es de noche ni de día, y con espuma, que no es seca ni húmeda. Indra sorprende de esta forma a Namuci desprevenido y lo decapita de forma extravagante "batiendo" su cabeza en la espuma.

b) (Roma): Después de la derrota de los tres Curiacios, el jefe de los albanos, Metio Fufecio, en virtud del pacto, se pone, junto con Alba, bajo las órdenes de Tulo. Pero traiciona secretamente a su aliado. Durante la batalla contra los fidenates, se retira con sus tropas a un montículo, desguarneciendo el flanco de los romanos. Ante este peligro mortal, Tulo eleva unas plegarias a las divinidades de la tercera función, en especial a Quirino, y vence. Aunque se ha dado cuenta de la traición de Metio, se finge ignorante y convoca en el pretorio a los albanos, como para felicitarlos. Allí sorprende a Metio, lo hace prender y lo condena a un castigo único en la historia de Roma, el descuartizamiento.

A través de estos mitos y de estas leyendas se expresa toda una filosofía de las necesidades, de los atractivos y de los riesgos de la función guerrera, y también una concepción coherente de las relaciones de esta función central con la tercera, que aquélla moviliza a su servicio, y con el aspecto "Mitra, Fides" de la primera, a la que no respeta apenas, a la que no puede respetar, porque, comprometida en la acción y los peligros, ¿cómo iba a aceptar que la fidelidad en los principios estorbase la acción y la desarmase ante los peligros?

Las relaciones de Indra y de Tulo con el aspecto "Varuṇa, Júpiter" de la función soberana no quedan tampoco demasiado a salvo: se conocen los himnos védicos en que Indra desafía a Varuṇa, se vanagloria incluso de terminar con su poder (y los Hárbardsljóđ de la *Edda* se oponen de la misma forma a Óđinn y a Þórr en un diálogo injurioso). En cuanto a Tulo, representa, en Roma, un escándalo viviente: el rey impío, que al final de su historia sufre la terrible venganza que Júpiter, el detentor de las grandes magias, ejerce contra él, guerrero excesivamente cruel, que lo ha ignorado durante tanto tiempo; una epidemia se cierne sobre sus tropas, pero las obliga a continuar luchando, hasta el día en que él mismo contrae una larga enfermedad: entonces, dice Tito Livio (I, 31, 6-8),

> él, que hasta ese momento había considerado que nada era menos digno de un rey que dedicar su espíritu a las cosas sagradas, se abandonó de repente a toda clase de supersticiones, grandes y pequeñas, e incluso propagó entre el pueblo prácticas vanas… Se dice que el mismo rey, consultando los libros de Numa, encontró la receta de ciertos sacrificios secretos en honor de Júpiter Elicio. Se escondió para celebrarlos. Pero, en el comienzo o durante el transcurso de la ceremonia, cometió una falta de ritual, de forma que, lejos de ver aparecer una figura divina, irritó a Júpiter por una evocación mal efectuada y él y su casa fueron fulminados por el rayo.

Éstas son las fatalidades de la función guerrera. Si Indra, el gran pecador, no tuvo este dramático final, fue porque era dios y porque al fin y al cabo su fuerza y sus servicios es lo que interesa más a los hombres.

En cuanto al cuarto rey, Anco, todo lo que constituye el relato de su reinado, excluyendo incluso sus aspectos "comerciales" y "plebeyos", a saber: la llegada del riquísimo Tarquino a quien sus riquezas, puestas al servicio de Roma y del rey, conceden la primacía; la aventura de la cortesana Larencia a quien Hércules, después del placer que le ha dado, procura un riquísimo marido del que aquélla hereda una fortuna que lega, al morir, al pueblo romano; la fundación, en fin, del culto a la "Venus Calva" en acción de gracias por el fin de la epidemia que privaba a las mujeres romanas del especial encanto que constituían sus cabelleras: todas estas leyendas, cualesquiera que sean sus orígenes, seguramente diversos, no tienen otro factor común que depender todas ellas —riqueza y generosidad, seducción y voluptuosidad, salud— de la "tercera función".[20]

Historia y mitología

La comprobación ha terminado: el estudio de cada uno de los cuatro primeros reinados consigue, diferencialmente, la demostración manifiesta de una de las tres funciones o, en lo que respecta a los dos primeros, de la mitad de una función: la que anuncia o resume su "etiqueta" en la anacefaleosis de Floro. Y el conjunto constituye una excelente muestra del esquema trifuncional indoeuropeo.

Con esta acumulación de relatos organizados, en los que todo, en todas partes, está orientado en el sentido necesario a la síntesis, ¿se puede reconocer, se puede suponer el recuerdo de hechos y personajes históricos? De buena gana se diría aquí lo que Granet decía de los cinco soberanos que inician la historia china:[21] "Ha quedado muy claro que no quiero emitir ningún juicio anticipado sobre la realidad histórica de las Dinastías Reales ni incluso sobre la de los cinco soberanos. Reales o no, tan sólo quedan de ellos datos legendarios". Se trataba, a buen seguro, en la pluma de Granet, de una cláusula de estilo, una precaución contra los furores, que no le han faltado, de los historicistas. En la mía, reservar una posibilidad de existencia a Rómulo, Numa, Tulo o Anco, supondría lo mismo. Admiro al sabio arqueólogo sueco Einar Gjerstad que, dejando a un lado a Rómulo, cree poder salvar a Numa: los dos fundadores, ¿no son acaso conceptualmente solidarios como las dos partes de un díptico?

El verdadero problema radica, o más bien radicaría, si se pudiese tratar con datos precisos y estables, en determinar en qué punto de las leyendas regias el recuerdo de hechos auténticos comenzó a penetrar en la composición de los relatos. Ello no ocurrió seguramente durante los tres primeros reinados. La ocupación etrusca es un hecho, aunque el detalle de los sucesos y la figura y número de los reyes etruscos queden en la oscuridad. La narración de la llegada pacífica e idílica del primer Tarquino bajo el último *rex* preetrusco, ¿conserva acaso el rasgo, embellecido, de los contactos que prepararon, menos pacíficamente sin duda, la dominación extranjera? Puede ser. El reinado de Anco sería en ese caso el primer punto de unión entre la historia fabulosa y una migaja de historia verdadera. Pero no se puede discutir continuamente. Ésta es, en general, la situación allí donde una prehistoria artificial, basada en un esquema conceptual, debe ajustarse a un pasado más reciente unido sin discontinuidad al presente. En el caso de las Razas, la transición es clara e incluso abrupta: la Raza de hierro tiene rasgos más humanos, más plausibles, que las Razas de oro, de plata y de bronce. En el caso de las dinastías, la determinación de este punto singular es más delicada: los historiadores y los arqueólogos escandinavos no están de acuerdo sobre cuál de los Ynglingar debe ser considerado como el primer personaje auténtico. ¿Fjölnir, el hijo de Freyr? Ciertamente, no. ¿Sveigđir, el hijo de Fjölnir? No. ¿El hijo de Sveigđir? ¿Su nieto? ¿Hay que descender hasta el rey Aun? ¿Más lejos todavía? Probablemente, pero la respuesta sigue en el aire.

No hay duda de que, en la historia de los cuatro primeros reyes, no todo queda explicado con el esquema de las tres funciones. Pero no son precisamente los "hechos" los que explican el resto. Como en la construcción de la historia china, parece que haya habido interferencias de varios esquemas. Hay certeza en cuanto a otros dos: la alternación de reyes "romanos" y reyes "sabinos"; los grados de parentesco de los reyes entre sí. El segundo, tratado abundante y demasiado atrevidamente por Frazer, acaba de ser examinado con más rigor por Jean Préaux.[22] En cuanto al primero, creo que por ser solidario de la "primera guerra de Roma", no puede explicarse sin ella, e indudablemente por ella: lo volveremos a encontrar en seguida.

Muchas otras cuestiones han surgido tras el reconocimiento de la particularidad funcional de los cuatro primeros reyes. No señalaré más que una, especialmente importante dentro de la perspectiva de este libro. ¿Se debe hablar en Roma del "descenso" de una mitología divina a la tierra, de una trasposición, a la manera del Mahābhārata o del primer libro de Saxo, de leyendas de dioses en leyendas de héroes, seguida de la eliminación de las primeras? No lo creo.

Es inverosímil que Rómulo y Numa despojaran a Júpiter de sus mitos, y que Tulo sustituyera a Marte, o Anco a Quirino. No menos inverosímil que esos cuatro reyes fueran formados, extraídos de esos tres dioses: mucho antes de que apareciera la vulgata de la historia de los orígenes, esos grandes dioses ya no tenían mitología, si es que alguna vez la tuvieron. Es más probable que los romanos, interesados por su tierra y por su *ciuitas* más que por los albores del espacio y del tiempo, hubieran dejado a los dioses en una majestuosa desnudez y reservaran para sus "antepasados" el tesoro de enseñanzas que es lo que constituye, en último término, toda mitología. A este respecto, nada tengo que modificar de las reflexiones que abren (pp. 64-68) la segunda parte de mi antiguo libro, *Horace et les Curiaces* (1942):

> Roma tuvo su mitología y ésta se ha conservado. Pero no fue jamás fantasmagórica ni cósmica: fue nacional e histórica. Mientras Grecia y la India desarrollaban en imágenes grandiosas lo que ellas creían que habían sido el génesis y las épocas del mundo, los caos y las creaciones, la obra y las aventuras de los dioses organizadores del "Todo", Roma quiso simplemente exponer, con la simplicidad de un atestado, sus propios inicios y sus propios periodos, su fundación y sus progresos, la obra y las aventuras de los reyes que, según creía, le habían dado forma sucesivamente. Pero estos relatos, fechados y situados en una perspectiva próxima, fueron heredados de un tiempo en que Roma todavía no existía y no eran menos ficticios ni desempeñaban un papel menor que los relatos prodigiosos de los griegos y de los indios: ellos justificaban y autentificaban los rituales, las leyes, las costumbres y todos los componentes de la sociedad romana, del carácter e ideal romanos; entretenían asimismo a los hijos de la Loba (pues no hay que olvidar la utilidad de los mitos), reafirmándolos en su propia estimación y en una gran confianza en sus destinos. Prácticamente es en los dos primeros libros de Tito Livio donde hay que buscar el equivalente de las teogonías y cosmogonías de los demás pueblos indoeuropeos. Leídas de esta forma, todas estas leyendas reales acrecientan su interés.
>
> Esta particularidad de la imaginación, del gusto de los romanos, parece menos singular a los que, junto a las mitologías de Grecia y Roma, han estudiado las de Irlanda y Gales. Sin ir tan lejos como sus primos de Italia, los celtas emprendieron el mismo camino: lo que oyen relatar no es otra cosa que la antigua historia de su isla, de sus territorios; a las "edades del mundo" que describen Hesíodo y el Mahābhārata responden en Irlanda las repoblaciones sucesivas, los conquistadores que se empujan unos a otros; los mismos dioses, al menos los seres que, con su apelativo colectivo de *Tuatha Dé Danann,* conservan el nombre **deiwo-*

de los dioses indoeuropeos, están insertos en este encadenamiento, constituyen únicamente la penúltima de las invasiones, viviendo sobre la tierra de la isla, defendiéndola, administrándola, retirándose a sus cerros después de su derrota; su historia es una historia política, compuesta de luchas y de negociaciones con el extranjero, de instituciones y de debates internos que difieren poco de los que caracterizarán a la raza siguiente; resumiendo, la mitología está fundida con la epopeya y se presenta como un fragmento relativamente reciente de la vida real del país ocupado por la colectividad nacional. Esta proximidad entre irlandeses y romanos está, por otra parte, compensada con una enorme diferencia: los dos pueblos no se avienen en absoluto en lo que respecta al marco humano en el que sitúan sus mitos. Para el brillante y poético paladín irlandés que, a pesar de sus estallidos de bravura y de la más viva inteligencia, no conseguirá hasta nuestro siglo organizar su isla, lo divino y lo humano no se oponen, ni siquiera se distinguen: de forma que en medio de su clan o rodeado de enemigos, el irlandés vive en un lugar sobrenatural en medio de las hadas de los cerros y los fantasmas de la bruma; sabe que nada es imposible para nadie; que las redes de los tabús místicos gobiernan la sociedad y la vida de cada uno más soberanamente que la casuística de las leyes y de las costumbres de las que, sin embargo, resalta su agudeza; que los dones y los auxilios misteriosos tienen más importancia para el éxito de las empresas que el cálculo; que cada hombre es lo que cree ser, pero a veces también otro, reencarnado por tercera o cuarta vez, e incluso un animal del bosque; sabe que bordeando el arrecife de los mares occidentales, la barca del pescador puede abordar de repente en el país de los Muertos, o más bien de los Vivos, y que a continuación, con la mayor naturalidad, volverá, cargada de sortilegios y de melancolía. Por el contrario, para el soldado labrador que, en menos de mil años, debía sojuzgar al mundo a los pies de unas cuantas colinas del Lacio, lo humano se define como una oposición rigurosa a lo divino; lo humano es exclusivamente lo positivo, lo verosímil, lo natural, lo previsible, lo codificable, lo regular; así, pues, los mitos son "humanos" y terrestres, los dioses participarán poco y lo esencial de los relatos sucederá verdaderamente entre hombres, a base de maquinaciones calculadas y realizaciones exactas, comparables a lo que se contará un poco más tarde de los Escipiones o de los Gracos, de Sila o de César; la comunicación entre lo humano y lo divino apenas tendrá lugar, como en la misma vida, sino a través de sacrificios y plegarias por una parte, y presagios y prodigios por la otra; los muertos, como en la práctica, no intervendrán más que a título de ejemplos que imitar o de *imagines* que llevar en procesión; el flujo de lo irracional será contenido por los numerosos diques que este pueblo de juristas y analistas supo levantar frente a sí respetuosamente.

II. LOS TRES COMPONENTES DE ROMA

Los dioses indios y los Aśvin

Colectiva o individualmente, los dioses védicos de las tres funciones —Mitra-Varuṇa, Indra y los dos Aśvin— forman una sociedad armoniosa. Particularmente, en los himnos, nada estorba el acuerdo y la colaboración de los Aśvin con los dioses de los niveles superiores; nada hace suponer tampoco que se consiguiera este acuerdo tras unos tiempos difíciles previos. Y, sin embargo, los textos posteriores hablan de una tradición, cuya antigüedad está confirmada por una correspondencia irania, según la cual los Aśvin no han pertenecido siempre a la buena sociedad divina.[1] Anteriormente hemos hecho alusión a ello;[2] conviene considerarla ahora desde un plano más próximo (*Mahābhārata*, III, *123-125*, 10345-10409):

Un día, los dos Aśvin —dioses incompletos, a quienes no se les ha permitido todavía beber el soma con los otros dioses y que viven más a menudo sobre la tierra, frecuentando a los hombres, que en el cielo— sorprendieron en el baño a la hermosa princesa Sukanyā que, casada con el anciano asceta Cyavana, es el modelo de las esposas. En vano le confiesan su pasión, en vano tratan de convencerla por los medios ordinarios. Entonces cambian de táctica: Somos, dicen, los dos eminentes médicos de los dioses, *devabhiṣagvarau,* y devolveremos a tu anciano esposo la juventud y la belleza, con tal que tú, a continuación, escojas de nuevo marido: o él o uno de nosotros. Ella consulta con Cyavana y, siguiendo su consejo, acepta. Pero ni él ni ella se imaginan la trampa que les espera. Cuando Cyavana sale, joven y hermoso, del lago en donde los Aśvin lo han hecho sumergirse, éstos aparecen a su lado, semejantes a él en los rasgos, indumentaria y aderezos, indiscernibles… La pobre mujer debe decidirse al azar, pero el amor es capaz de cualquier milagro. Se confía a su intuición y es precisamente a su marido a quien designa. Como buenos perdedores, los Aśvin no insisten más.

Pero Cyavana no es un ingrato. Sabe que, hasta aquel día, Indra —rey de los dioses en esta forma de la mitología—[3] no ha permitido a los Aśvin beber el soma, lo que constituye el privilegio y algo así como la característica de los dioses. "Yo conseguiré que bebáis el soma —dice a sus bienhechores— a pe-

sar del rey de los dioses" *(miṣato devarājasya).* Organiza entonces un gran sacrificio de soma y, cuando el licor está preparado, se dispone a servirlo a los Aśvin. Entonces se aparece Indra, que le detiene: "Los dos Nāsatya no son dignos del soma: ésta es mi voluntad; en el cielo, son los médicos de los dioses, no merecen este honor". Cyavana protesta, hace un elogio de los Aśvin, afirma que son dioses. Indra se obstina: "Son dos médicos, dos artesanos; revestidos de las formas que desean, circulan por el mundo de los mortales *(loke carantau martyānām):* ¿cómo van a ser dignos del soma?"

El conflicto se agudiza. Indra se apresta a fulminar la mano de Cyavana que tiende el soma a los dos Aśvin. Pero la ascesis tiene poderes ilimitados: Cyavana paraliza a Indra y crea "por la fuerza de la austeridad" *(tapobalāt)* un gigantesco monstruo cuyas fauces se abren desde el cielo a la tierra y que amenaza con engullirlo todo: es el monstruo *Mada,* la "Embriaguez". Indra capitula. Se arrepiente de haber intervenido, pues ha dado una ocasión al asceta de manifestar su fuerza, y permite a los dos Aśvin, iguales en derechos, beber la ofrenda. Sólo falta que Cyavana destruya al monstruo Embriaguez: lo parte y lo vuelve a partir, dividiéndolo en cuatro fragmentos que encierra respectivamente en la bebida, las mujeres, los dados y la caza.[4]

La estructura funcional del relato es ostensible. Originalmente, alrededor del fulgurante Indra están, por una parte, los dioses superiores; por otra, no teniendo con ellos más que relaciones de servicio, los dos Aśvin, sus médicos, sus artesanos *(karmakarau),* que son al mismo tiempo familiares y bienhechores de los hombres. Al final esta distinción se desvanece y la sociedad divina se completa con la incorporación de esos "servidores". ¿Cómo? Las dos clases de dioses no son los únicos en acción. Hay, *tertius potens,* una variedad de hombre superior a los dioses superiores, el asceta Cyavana, y es él quien impone el feliz desenlace. Éste se obtiene a través de episodios donde las dos clases de dioses y el hombre sagrado tienen ocasión de demostrar sus naturalezas, recurriendo cada uno al proceder que comporta su naturaleza: los Aśvin, a la vez voluptuosos y honrados, libran a Cyavana de su vejez y lo devuelven, joven y hermoso, a su mujer; rey y guerrero, Indra blande su arma propia, el rayo que, sin la ascesis de Cyavana, lograría el triunfo mágico; pero Cyavana, aliado a los Aśvin, impide este triunfo mediante su magia a la vez paralizante y creadora de formas, y la forma que escoge crear tiene una estrecha relación con la función de sus protegidos: se trata de la embriaguez.

Si se tienen en cuenta indistintamente todos los actores divinos y humanos, se puede decir que la coalición entre la primera y la tercera función triunfa sobre la segunda. Pero hay que subrayar asimismo que los actores no son homo-

géneos; aunque sea todopoderosa, la magia del hombre no expresa la primera función de la misma forma que el rayo de Indra y la medicina de los Aśvin expresan las otras dos: no son los dioses de la primera función los que favorecen a los Aśvin contra Indra quien, soberano de los dioses, representa entre ellos no sólo la segunda función, sino también la primera. El hombre no es aquí más que el auxiliar efímero de uno de los dos grupos divinos y, con ocasión del feliz desenlace que impone, no es ni parte receptiva, ni parte donante: queda fuera del juego y se retira satisfecho de haber modificado las relaciones de los dioses. Esta concepción de la ascesis como algo más fuerte que los dioses, desbaratando los efectos normales de los poderes divinos, es propia de la India y, en esta leyenda que hay razones para considerar como indoirania, debe ser un elemento introducido por los indios y, concretamente, por los indios posvédicos. Quizás, en una forma más antigua, eran los mismos Aśvin quienes llamaban al orden a los dioses superiores suscitando el monstruo Embriaguez.

Sea lo que fuere, el significado del relato radica en que los dioses de la función más baja se unieron en un cuerpo único a los dioses de las funciones más altas gracias a un acuerdo, al término de un conflicto en el que cada grupo, por sí mismo o a través de un aliado, amenazó con destruir al otro mediante un proceder conforme a su naturaleza.

Æsir y Vanir, Tuatha Dé Danann y Fomore

Es probable que esta representación fuera ya corriente entre los indoeuropeos, pues se vuelve a encontrar, con una trama distinta, en los escandinavos.[5] Si el conjunto de los mitos muestra a los Vanir, dioses caracterizados por la riqueza, la fecundidad y la voluptuosidad, y a los Æsir, dioses de la magia grande y de la fuerza guerrera, tan estrechamente unidos que a menudo el término de Æsir abarca a los dos, un mito especial no expone menos una etapa inicial en la que, inicialmente separados, yuxtapuestos, se enfrentan en una guerra violenta, con éxitos alternos, pero no decisivos, al término de la cual concluyen un acuerdo no sólo de paz, sino de asociación: los principales Vanir —Njörđr, Freyr y Freyja— se incorporan de forma estrecha a los Æsir, tan estrechamente que, a la muerte de Óđinn (en la versión humanizada de la Ynglingasaga), son sucesivamente Njörđr y luego Freyr quienes asumen la soberanía de la sociedad unitaria. Snorri, a quien debemos este cuadro coherente aunque breve, no dice en qué consistieron los éxitos alternos. Algunas estrofas de la Völuspá dejan entrever, sin embargo, con su estilo alusivo, el significado: los Vanir enviaron

a los Æsir una criatura corruptora, llamada Gullveig, algo así como "la Embriaguez del Oro", a la que Óđinn y sus compañeros no lograron destruir y que dañó en especial el corazón de las mujeres; el jefe de los Æsir, Óđinn, envió sobre el ejército enemigo un dardo mágico. Se aprecia inmediatamente que cada uno de estos métodos de acción está conforme con la naturaleza del grupo divino que lo utiliza.

Esta fábula escandinava se distingue de la india en numerosos rasgos: el conflicto no es tanto entre dioses individuales (Indra, que obra realmente en nombre de los dioses superiores, y los Aśvin), como entre dos ejércitos, dos pueblos divinos; no se provoca tanto por la pretensión de los representantes de la "tercera función" de participar en los privilegios de las funciones superiores, como, al contrario, por la agresión de los representantes de las funciones superiores, ávidos de conquistar, de esclavizar a los de la tercera; y, sobre todo, aun siendo concebidos en Escandinavia y en la India según las funciones de los dos bandos, los episodios en los que se manifiesta de forma sucesiva la superioridad de uno y otro son materialmente diferentes (la fabricación de Mada, la "Embriaguez", y el envío de Gullveig, la "Embriaguez del Oro"; el rayo de Indra y el dardo de Óđinn). Pero no es menos cierto que los dos esquemas tienen la misma estructura y el mismo significado.

Tan sólo se pueden establecer hipótesis sobre el origen de este tema, ciertamente anterior a las sociedades india y escandinava. Resulta diferente, aunque afín, del que se vuelve a encontrar al otro extremo del inmenso dominio cubierto por las invasiones indoeuropeas, entre los celtas,[6] cuya sociedad, en la época prerromana, estaba dividida en "castas": druidas, nobleza militar y ganaderos libres. Los irlandeses concebían la historia de su isla como una sucesión de invasiones; el penúltimo pueblo invasor, el de los Tuatha Dé Danann, "tribus de la diosa Dana", está formado, de hecho, por antiguos dioses del paganismo, en especial aquellos que los celtas heredaron de sus antepasados indoeuropeos. Es en la "historia" de esta tribu donde se concentra la materia mitológica utilizable para la comparación indoeuropea. A su llegada a la isla formaban una banda, pero no una sociedad completa; en efecto, el estado mayor de los Tuatha Dé Danann no cubría en sus competencias todas las funciones necesarias para una sociedad sedentaria: de los cinco dioses que lo componían, uno estaba consagrado a la alta magia druídica (el gran dios Dagda); otro, a la fuerza guerrera (Ogma, el dios campeón); un tercero, a la presidencia de todos los saberes (Lug, "el dios de todos los oficios"), y los dos últimos, a las técnicas más prestigiosas (Diancecht, el médico, y Goibniu, el herrero); bajo estos jefes, el conjunto del pueblo divino estaba definido a su

vez por los mismos atributos: magia, poder guerrero, habilidad en las artes y en los oficios. En todo ello, a ningún nivel, existe la menor huella de la tercera función bajo su forma más necesaria, la agricultura proveedora de alimentos y riqueza. Esta forma de la tercera función era, por el contrario, la característica de los habitantes precedentes de la isla, los Fomore, seres demoniacos a quienes los Tuatha Dé Danann vencieron, mataron en gran parte y domesticaron al resto. Y es al final de esta guerra, tras su célebre victoria de Mag Tuired, cuando los invasores Tuatha Dé Danann decidieron salvar la vida del jefe de los vencidos, posibilitando la revelación de los secretos que debían asegurar la prosperidad agrícola y pastoral de Irlanda. En esta versión celta se ve que la iniciativa de la guerra vuelve a los representantes de las "funciones superiores", como en Escandinavia; es más, hay vencedores y vencidos: los vencidos son prácticamente eliminados y el representante de la función agrícola, después de la derrota de su bando, no es asimilado ni admitido en la vida común, sino esclavizado. Lo que está de acuerdo con el desprecio que, según parece, sentían los celtas por el cuidado de la tierra. Pero al menos transmite la tercera función, en forma de fórmulas secretas, a los vencedores, ya depositarios de las otras dos.

Protorromanos, sabinos y etruscos; Rómulo, Tacio y Lucumón

A este tipo corresponde, en la leyenda de los orígenes de Roma, el famoso episodio de la guerra y la posterior fusión de los protorromanos y los sabinos. Cualesquiera que hayan sido los sucesos reales de aquellos siglos sin documentos, fueron redescubiertos por el esquema tradicional de la fundación de una sociedad completa, y tanto en la analística romana como en la Ynglingasaga este esquema fue imbricado con el de los "primeros reyes funcionales", produciendo, en las dos tradiciones, conjuntos complejos de un mismo significado e idéntica forma.

La estructura de la guerra entre Rómulo y Tito Tacio, con el sinecismo que la termina, se deja reconocer mucho más fácilmente, ya que los mismos romanos habían conservado, incluso en los siglos clásicos, una conciencia suficientemente clara de ella, al menos en lo esencial. Al igual que con los caracteres articulados de los cuatro reyes preetruscos, basta, para reconocerla, leer con atención y de un modo continuado los relatos de los antiguos autores, historiadores y poetas, sin tener la pretensión de comprender mejor que ellos sus tradiciones nacionales.

La intriga es simple. Roma había sido fundada ritual y socialmente organizada por Rómulo un día preciso que se conocía y que se festejaba cada año. Pero esta primera fundación —una ciudad sin mujeres; una ciudad despreciada por los *beati possidentes* de la vecindad— era insuficiente, no tenía porvenir; Rómulo debió por lo tanto completarla, después de una guerra contra los sabinos y sus aliados, mediante la fusión de varios elementos étnicos: los protorromanos, compañeros de Rómulo, los sabinos de Tito Tacio y, según algunos, en tercer lugar, el cuerpo de ejército del etrusco "Lucumo", llamado en su auxilio por Rómulo al comienzo de las hostilidades. Guerra étnica, pues, como lo pretenden ser las guerras homólogas de las leyendas escandinava e irlandesa, pero en la que las etnias, puramente humanas, llevan nombres reales de la historia y de la geografía —latinos, sabinos, etruscos—, y no nombres teológicos secundariamente humanizados, constituidos en historia, como son los Æsir y los Vanir, los Tuatha Dé Danann y los Fomore. Al mismo tiempo, guerra funcional, trifuncional, igual que las guerras de los dioses escandinavos y de los dioses y demonios irlandeses: de forma global, y hablando dogmáticamente, según la versión que no hace intervenir a los etruscos, Rómulo y sus compañeros son, en su origen, los poseedores de la primera y segunda función, y los sabinos los depositarios de la tercera; en la variante de las tres razas, Rómulo y sus compañeros son caracterizados por la primera, los etruscos por la segunda y los sabinos por la tercera.

"En su origen", he dicho. Tal es el estado de cosas que se deduce del conjunto de datos y del cotejo de las variantes. Pero es muy extraño —no conozco más que un solo texto en el que las circunstancias particulares hayan dejado más libertad al autor— que este cuadro no fuera modificado, si no alterado, con ocasión de la narración y de la intención del narrador.

Son principalmente los historiadores, herederos directos de los analistas, quienes relatan el acontecimiento. Ahora bien, para ellos lo importante es narrar de forma pintoresca la guerra, con sus vicisitudes y su feliz desenlace, y no insistir en las diferencias iniciales de los futuros combatientes. La guerra, además, debe ser honrosa para los dos bandos, con éxitos alternos, como dice Snorri de la que tuvo lugar entre los Æsir y los Vanir, sin vencedores ni vencidos, incluso sin "más fuertes" ni "más débiles", porque ambos contribuyen a la formación de Roma. El resultado es que la atribución diferencial de la segunda función —el valor y el poder guerreros— en un bando con la exclusión del otro o de los otros, es imposible: es necesario que los sabinos luchen, y luchan en efecto, tan bien, de forma tan competente, como los protorromanos y, eventualmente, los etruscos. Tal es, por otro lado, la situación de los Vanir:

estos dioses, que se caracterizan normalmente por la prosperidad y por un deseo imperioso de paz (la paz de Nerto en Tácito; la paz de Njörđr y de Freyr-Fróđi en la Ynglingasaga), hacen gala sin embargo, durante el tiempo que dura la "guerra de fundación", de un valor militar que se equilibra al de sus adversarios especialistas de la "segunda función". Pero esta anomalía es menos grave en Escandinavia que en Roma, al estar explícitamente definida la especialidad de los Vanir en la teología y constantemente verificada en el resto de la mitología, mientras que los sabinos, pueblo real, incluido en la historia real, escapan a toda limitación funcional: piadosos e incluso supersticiosos, valientes, consagrados al trabajo de la tierra.[7] Felizmente ciertos detalles de los amplios relatos de los historiadores, los mismos episodios de la guerra, las fundaciones religiosas y los acontecimientos que siguen a la realización de la paz, concurren para aclarar esta confusión.

Advertidos en este sentido, podemos mirar de cerca, en cada uno de los historiadores —a los cuales uniremos el Ovidio de los Fastos que, en esta circunstancia, tiene las mismas preocupaciones que ellos y como ellos destaca la guerra—, los motivos materiales y morales que provocan las hostilidades y, en la medida que ellos los indican, los caracteres, las limitaciones iniciales de los futuros beligerantes. Consideremos en primer lugar a los que escogieron la variante de las dos razas, Tito Livio, Ovidio, Plutarco y Floro.

Caracteres diferenciales de los tres componentes en los historiadores

En posesión de la promesa de Júpiter (Tito Livio I, 7, 1-3), tras haber suministrado las primeras *res divinae* y haber dictado los primeros *iura* al pequeño grupo de sus primeros compañeros (8, 1), tras haberse rodeado del prestigio que las insignias confieren al rey (8, 2-3), el semidiós Rómulo atrajo hacia sí y acogió en el Asilo a toda una *turba* indistinta de hombres libres y esclavos, creando de esta forma un fuerte cuerpo social (*robur*, 8, 6; *uires*, 8, 7), y luego, dentro de ese cuerpo considerable, mediante la elección de cien senadores, formó un órgano de enjuiciamiento y dirección (*consilium*, 8, 7). A la *res Romana* convertida así en *ualida,* ¿qué le falta? Mujeres *(penuria mulierum),* sin las cuales la ciudad no sobrevivirá a la generación de sus primeros ciudadanos (*hominis aetatem duratura magnitudo,* 9, 1). Ahora bien, las naciones vecinas, antiguas, establecidas, no *sua uirtus ac di iuuent, magnas opes*[8] *sibi magnumque nomen facere* (9, 3); advenedizos (9, 1-2). Rómulo les dice entonces

por medio de embajadores (9, 3-4): "Las ciudades, como todas las otras cosas, nacen de casi nada; pero, inmediatamente, las que se ven favorecidas por su propio valor y por los dioses se hacen con grandes recursos y con un gran nombre (*dein quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes*[8] *sibi magnumque nomen facere*, 9, 3); se sabe que en los orígenes de Roma han estado presentes los dioses, y que el valor no le faltará *(satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem);* en consecuencia, que no encuentren humillante, hombres como son, mezclar con otros hombres su sangre y su raza (*sanguinem ac genus miscere*, 9, 4)".

De esta forma, Rómulo se atribuye todos los beneficios de la primera y de la segunda función, que resumen adecuadamente las palabras *di* y *uirtus*. Lo que no tiene todavía son las *opes* y el *nomen* que esos dos atributos deben, pase lo que pase, aportarle, pero que provisionalmente, en la actualidad, pertenecen a los otros; también, y primordialmente, para procrear herederos, le faltan las mujeres, que a su vez están en posesión de los otros. Ahora bien, si el *magnum nomen* rebasa, corona de alguna forma, todo el análisis, en compensación, la abundancia de recursos *(opes)* y los medios de fecundidad *(sanguinem et genus miscere)* dependen de la tercera función. Resumiendo, pues, Rómulo y sus compañeros de una parte, y los sabinos y, en general, los vecinos de Roma por la otra, se reparten originalmente, de una forma desigual, los atributos correspondientes a los diversos niveles de la estructura trifuncional.

Los mismos "dones" son puestos en evidencia en los versos que el tercer libro de los Fastos consagra al rapto de las sabinas. Roma es todavía pequeña (*parua*, 179-180); cañas, rastrojos y paja constituyen todas sus comodidades (183-185), sus tierras son exiguas y de escaso rendimiento (*iugeraque inculti pauca tenere soli*, 192); por último, no tiene ninguna esposa, ningún *connubium* que asegure el relevo de la primera generación (*nec coniux illi, nec socer ullus erat*, 188). Así, casi sin valor desde el punto de vista de la tercera función, Roma no es otra cosa que un objeto de menosprecio a los ojos de los vecinos que, por el contrario, se benefician de esta tercera función —mujeres, riqueza (*spernebant generos inopes uicinia diues*, 189)—… Pero esos presuntuosos no ven lo esencial: desconocen la alta cotización de Rómulo en las otras dos funciones; por una parte, es semidiós, hijo de un dios; por la otra, siendo su padre Marte, recibe de él *patriam mentem,* el afán y el instinto de las armas. Es lo que expresa el mismo dios guerrero[9] (190, 195-198):

et male credebar sanguinis auctor ego

. . . .

extremis dantur connubia gentibus, at quae
Romano uellet nubere, nulla fuit!
Indolui: patriamque dedi tibi, Romule, mentem:
tolle preces, dixi; quod petis, arma dabunt!

La oposición entre la población de los "ricos" y el "marcial" advenedizo es manifiesta; aunque Rómulo se beneficia de la asociación entre la primera y la segunda función, se recalca la segunda, como es natural en una historia narrada por el mismo Marte con ocasión de las calendas de su mes.

El Epítome de Floro condensa al máximo la materia (I, 1), ofrece el esquema de los hechos sin marcar los caracteres ni las intenciones de los jefes, pero se trata indudablemente de los mismos que en Ovidio. Al menos, se puede ver que, en cualquier caso, considera a los sabinos como los "ricos"; una vez lograda la paz, se produce una *res mira dictu:* los sabinos abandonan el país, emigran hacia la ciudad de sus enemigos y, a modo de dote para sus hijas, aportan sus riquezas hereditarias, *cum generis suis auitas opes sociant.*

En cuanto a Plutarco, reflexionó demasiado, como tantas otras veces, sobre la psicología de sus personajes e incluyó asimismo especulaciones personales. Considerando a los sabinos como una colonia de Lacedemonia, sólo los define por su gran número y su belicosidad, πολλοὶ καὶ πολεμικοί (Rómulo, 16, 1); y, para explicar el rapto de las sabinas, da a escoger entre dos motivos que, al menos, definen a Rómulo como perteneciente a la segunda función y excluido de la tercera: él mismo se sentía llevado a la guerra, φιλοπόλεμος, y se confiaba a los oráculos que anunciaban a Roma un futuro muy grande forjado a través de las guerras, πολέμοις τρεφομένην; o bien se daba cuenta de que la mayor parte de sus compañeros no tenían mujeres y eran gentes sin recursos y sin gloria, μιγάδες ἐξ ἀπόρωγ καὶ ἀφαυῶυ ὄντες, condiciones desfavorables para fundar un estado estable (*ibid.,* 14, 2-4). Bajo estos retoques, se vislumbra todavía de alguna forma, si no una oposición entre belicosos y ricos, al menos una oposición de pobres a ricos (aunque los sabinos no fueran explícitamente presentados como tales) entre dos términos de igual forma belicosos.

Los representantes de la variante de las tres razas deberían tener más libertad de acción para repartir las tres funciones entre los elementos humanos. Pero no ocurre así siempre. Reservando para un examen más detallado el mejor texto, el comienzo de la primera *Elegía romana* de Propercio, consideremos al impetuoso Dionisio de Halicarnaso que, no sólo priva originalmente a Rómulo de la riqueza, sino también de la superioridad guerrera, o al menos

reúne estos dos atributos, contra Rómulo, en poder de los sabinos (II, 30): solicitados los desposorios, las grandes y militarmente poderosas naciones vecinas (μεγάλων τε καὶ τὰ πολέμι᾽ ἀλκίμων λίαν) rechazan unirse a estos recién llegados "que no son dignos de consideración por sus riquezas ni célebres por hazaña alguna" (ἅτρι τε συνοικιζομένις καὶ οὔτε χρήμασι δονατοῖς οὔτε λαμπρὸν ἔργον ἐπιδεδειγμένοις οὐδέν). De esta forma, originalmente, frente a los sabinos y los otros vecinos de Roma, Rómulo no tiene otra cosa que ofrecer que ser un hombre divino, hijo de un gran dios y poseedor de las más grandes promesas; la fuerza y las riquezas, la ἰσχύς y las χρὴματα, están en el campo enemigo. Pero, una vez desencadenado el conflicto, Rómulo compensa su insuficiencia en "fuerza" con los contingentes que recibe de su abuelo albano y, sobre todo, con la llamada que hace a un especialista de la guerra, el etrusco Lokomōn (Lucumón). He aquí cómo presenta Dionisio a este tercer hombre (II, 37): "Llegó de Etruria, trayendo consigo refuerzos considerables, un hombre de la ciudad de Solonio, enérgico y célebre por sus acciones guerreras (ἀνὴρ δραστὴριος καὶ τά πολέμια διαφνὴς). Tenía por nombre Lokomōn y había entrañado amistad con él desde hacía poco".

Unido al semidiós al que aporta un apreciable refuerzo (ἐπικουρίκν ἱκανὴν), este especialista en los asuntos guerreros restablece el equilibrio; uno en el frente del Palatino y el otro en el del futuro Quirinal, resistirán al enemigo el tiempo suficiente para que las *oratrices pacis,* las jóvenes sabinas esposas de los romanos, puedan proporcionar su providencial intervención.

Los dos episodios de la guerra: Tarpeya y Júpiter Stator

Éstos son los perfiles funcionales de los dos o tres bandos en acción. Más modificados en los escritores griegos (salvo por lo que respecta a Lucumón, netamente especialista de la guerra en Dionisio), son reconocibles en los escritores romanos, a pesar de la necesidad que el acontecimiento les impuso de dividir entre los dos campos el valor guerrero.

Están además confirmados por el contenido de la guerra y por la orientación de los dos episodios en los que se resumen los éxitos alternos; de una forma distinta a la utilizada en las leyendas india y escandinava analizadas anteriormente, tienen caracteres de dos funciones: Tacio obtiene su victoria mediante un proceder de rico sin escrúpulos, Rómulo obtiene la suya gracias a la oración, al recuerdo que hace a Júpiter de su promesa.

1º En primer lugar está el episodio de Tarpeya. Narrado de diversas formas, a veces con la pasión amorosa como motivo central, a veces incluso dando un papel preponderante a la heroína, aparece transmitido bajo su forma más pura por Tito Livio (I, 11, 5-9):[10]

> La última guerra y, con mucho, la más importante, fue la de los sabinos (que posteriormente fueron sus aliados). Nunca, en efecto, cedieron éstos a la cólera o a la pasión y no hicieron ninguna clase de demostración antes del desencadenamiento de las hostilidades. A la sangre fría unieron la astucia. Espurio Tarpeyo mandaba la ciudadela de Roma. Tacio corrompió mediante el oro a su hija, una vestal, para que introdujera unos hombres armados en la plaza *(huius filiam uirginem auro corrumpit Tatius ut armatos in arcem accipiat):* aquélla había salido fuera de los muros a buscar agua para el servicio del culto. Una vez dentro, la aplastaron bajo sus armas y la mataron, sea para dar a entender que tomaban la ciudadela por la fuerza, sea para advertir a los traidores que no contasen con la palabra dada. La tradición añade que los sabinos llevaban generalmente en el brazo izquierdo unos pesados brazaletes de oro y sortijas con piedras de gran belleza, y que Tarpeya había reclamado precisamente como recompensa lo que llevaban en el brazo izquierdo: pero ellos arrojaron sobre ella todos sus escudos en lugar de entregarle el oro.

2º Los romanos se encuentran en gran peligro debido a esta traición y entonces viene la súplica a Júpiter Stator y el subsiguiente milagro (I, 12, 1-9):

> La ciudadela cayó en poder de los sabinos. Al día siguiente, cuando el ejército romano se desplegó y ocupó la pequeña llanura comprendida entre el Palatino y el Capitolio, los sabinos no descendieron inmediatamente hacia el terreno llano. Esperaron que la cólera y el deseo de volver a tomar la ciudadela empujase a los romanos a atacarla desde abajo. En primera fila, dirigían el combate de una y otra parte; por los sabinos, Metio Curcio; por los romanos, Hostio Hostilio. Este último sostenía a los romanos en aquella posición desfavorable demostrando en primera fila su valentía y audacia. Cae. Al mismo tiempo el ejército romano se repliega y huye en desorden. Arrastrado hasta la antigua puerta del Palatino por la muchedumbre de fugitivos, Rómulo eleva sus brazos al cielo y dice: "Júpiter, por la fe en tus auspicios he plantado aquí, sobre el Palatino, los primeros fundamentos de Roma. La ciudadela, comprada traidoramente, está ya en manos de los sabinos. De ahí, sus tropas, franqueando el valle que las separa de aquí, avanzan hacia nosotros. ¡Oh tú, padre de los dioses y de los hombres, aparta al menos de

> aquí a los enemigos! ¡Despoja del terror a los romanos y detén su vergonzosa huida! En este lugar prometo erigirte un templo, oh Júpiter Stator, para recordar a la posteridad que tu protección tutelar salvó a Roma". Y después de elevar esta plegaria y como presintiendo que había sido concedida: "Ahora, romanos —dice—, ¡el muy benévolo y muy grande Júpiter os ordena deteneros y reemprender el combate!" Los romanos se detienen como si la orden viniera del cielo. Rómulo en persona se lanza al ataque en primera fila. Metio Curcio, a la cabeza de los sabinos, tras precipitarse desde lo alto de la ciudadela, había rechazado a los romanos que se habían esparcido en desorden a todo lo largo de lo que es actualmente el Foro. Ya no estaba muy lejos de la puerta del Palatino… Rómulo, con una tropa de jóvenes audaces, cae sobre él. Precisamente Metio combatía a caballo y fue más fácil repelerlo. Los romanos acosan su retirada. El resto del ejército romano, enardecido por la audacia de su rey, derrota a los sabinos…

De esta forma, al acto de corrupción, al soborno criminal *(scelere emptum)* de Tito Tacio, opone Rómulo una súplica al más grande de los dioses, a Júpiter soberano, a aquél cuyos auspicios garantizan el porvenir de Roma. De este dios obtiene una intervención mística o mágica, inmediata, que, contra todo pronóstico, cambia la moral de los dos ejércitos y da la vuelta a la suerte del combate. Se percibe claramente el sentido de estos dos episodios y cómo cada uno corresponde a la "esencia" de uno de los dos bandos: romanos y sabinos, Rómulo y Tito Tacio luchan, de verdad, y luchan igualmente bien, por lo que no es en la valentía ni en la habilidad estratégica donde hay que buscar lo que les enfrenta. Pero, por una parte, el jefe de los ricos sabinos cubiertos de alhajas incluso en la guerra, y por la otra, el semidiós Rómulo, tienen cada uno un medio de intervención que hace inclinar sobre ellos la victoria. El rico tiene el recurso del oro, de la vergonzosa astucia de la corrupción, ni tan sólo monetaria, sino de joyas, y en especial de la corrupción aplicada a un corazón de mujer. El semidiós obtiene del todopoderoso Júpiter el milagro gratuito que troca la derrota en victoria. Para comprender la estructura lógica de todo este conjunto, no hay más que constatar la imposibilidad de invertir los papeles, que fuera Rómulo el corruptor y Tito Tacio quien obtuviera el milagro "dial": no tendría sentido. Tito Tacio y Rómulo no sólo obran según sus caracteres, sino que cada uno lo hace según la función que representa.

En la versión de las tres razas, cuando Lucumón interviene, su acción se mantiene, por el contrario, en el plano estrictamente militar: no dispone de otros medios y es justo en su muerte heroica, al comienzo de la batalla del Foro, donde se realiza con plenitud (Dionisio de Halicarnaso, II, 43). Mientras que

en el ala derecha, tras una grave herida sufrida por Rómulo, los soldados romanos comienzan a replegarse y el frente se mantiene en el ala izquierda:

> Los que habían sido colocados en el ala derecha junto a Lokomôn resistían, estimulados por este jefe muy ilustre en materia militar, que, en esta misma guerra, había realizado gran número de hazañas (λαμπροτάτου τὰ πολέμι' ἀνδρός καὶ πλεῖστ' ἔργα κατὰ τοῦτον τὸν πόλεμον ἀποδειξαμένου). Pero cuando, con el costado atravesado por un dardo, cayó él también, perdiendo sus fuerzas, ellos tampoco pudieron contener el ataque.

La lección de estas oposiciones, de estas hazañas alternas, ninguna de las cuales es decisiva, se completa con la conclusión hacia la cual tendía, en realidad, todo el relato: por mediación de las mujeres raptadas en otro tiempo contra su voluntad y contra el derecho, y más tarde convertidas en esposas fieles de unos, sin dejar de ser nunca respetuosas hijas de los otros, los enemigos se reconcilian. Incluso, en unas condiciones tan fáciles de enunciar como difíciles de imaginar, llegan a asociarse, a fundirse para constituir, bajo los dos nombres de romanos y quirites (considerados aquí, por un juego de palabras, como "los habitantes de Cures"), una sociedad unitaria, con dos reyes iguales. Se organiza la religión, creando Rómulo en beneficio de Júpiter el culto del que le hizo juramento durante la guerra (Stator), y aportando Tacio una larga lista de divinidades que tienen evidentemente relación con la fecundidad humana y vegetal o la vida de la naturaleza, o con el subsuelo.[11] Además, Rómulo divide la sociedad en tres tribus cuyos nombres corresponden a los tres jefes que realizaran la guerra: ramnes o ramnenses (Rómulo), lucerios (Lucumón), titios (Tito Tacio). Según unos, Rómulo sólo pretendía hacer un honor a los tres jefes cuando puso sus nombres a las tres divisiones sociales que, por otra parte, no tenían relación con los componentes étnicos; según otros, la correspondencia sería más completa, al estar formada cada una de las tribus por los sobrevivientes de cada uno de los tres grupos inicialmente autónomos (protorromanos, etruscos y sabinos). Sólo se presentaba una dificultad a los historiadores que, escogiendo la versión de las dos razas, eliminaban a Lucumón y sus etruscos: ramnes y titios podían siempre corresponder a Rómulo y a Tito Tacio, pero ¿y los lucerios? Quedaban en el aire, recibiendo otra explicación diferente a la eponimia y destruyendo con ello la homogeneidad de las tribus. Tito Livio se contentó con una solución más prudente, no hablando por otra parte de tribus sino de *turmae equitum* del mismo nombre (I, 13, 8): *Ramnenses ab Romulo, ab T. Tatio Titienses appellatti; Lucerum nominis et originis causa incerta est*.[12]

Por último, la especialidad funcional, atribuida en este capítulo de los orígenes al componente sabino, se desprende del transcurso inmediato de la "historia": mientras que el primer y tercer rey, Rómulo y Tulo Hostilio, son ambos guerreros aunque de forma diversa (Tulo lo es exclusivamente), el segundo, Numa, es íntegramente pacífico, pacifista incluso, y el cuarto, Anco Marcio, sólo hace la guerra obligado, limitándola todo lo que puede; además Numa, por sistema, se preocupa ante todo de la agricultura[13] y Anco se dedica al enriquecimiento comercial de Roma.[14] Ahora bien, Rómulo y Tulo, nieto del compañero de Rómulo, Hostia Hostilio, muerto en la batalla del Foro, son "protorromanos"; Numa y su nieto Anco son sabinos. Ésta es quizá la razón de la aparición alterna de las dos razas en la sucesión de los reyes preetruscos.[15]

Problemas literarios

La leyenda de la primera guerra de Roma, con sus episodios lógicamente articulados, constituye pues un relato con significado, paralelo a los producidos por los indios y escandinavos que ya hemos citado con anterioridad: muestra cómo, a partir de tres o dos elementos étnicos inicialmente separados y caracterizados cada uno según una de las tres funciones (o uno de ellos según dos funciones), se forma una sociedad "mejor", asociando para siempre a los especialistas de la política, del derecho y de la más alta religión, y a los de la guerra (estos dos grupos son a veces confundidos), con los señores de la riqueza y de la fecundidad. Ahora bien, dado que se trata supuestamente de sociedades humanas reales y que de hecho ningún grupo social puede vivir conociendo o ejerciendo sólo una de las tres funciones, la repartición inicial de estas funciones entre los futuros componentes no es absoluta: se trata, por parte de cada uno, más de una excelencia en "su" función que de una exclusividad (quizá la única excepción es la de los etruscos de Lucumón, que no representan una nación, sino una tropa, una "gran compañía", en la que todo, por lo tanto, puede subordinarse a la función militar). Y además, lo repetimos pues es esencial, la leyenda obligaba a los narradores a otorgar originalmente a todos los grupos un alto grado de participación en la segunda función. Pero cuando el relato llega a la reconciliación y la fusión finales, aparece el carácter parcial y fraccionario de los elementos particulares, y la constitución de la sociedad completa, saturada, se presenta como algo favorable para todas las partes, como un progreso.

La concordancia estructural de este relato con el de la guerra entre Æsir

y Vanir, y más lejanamente, con los del conflicto de Indra y los Aśvin y la guerra entre los Tuatha Dé Danann y los Fomore, hace probable que la analítica hubiera utilizado aquí un esquema preexistente que explicase la génesis de una sociedad completa y que formara ya parte de la tradición intelectual indoeuropea. Pero esta reflexión nos precipita en una serie de problemas, unos históricos, de historia romana, otros literarios, pero que ya no son míticos.

Me limitaré de momento a enunciar los dos problemas históricos que serán examinados y resueltos más oportunamente, al final de estos capítulos romanos, cuando todo el material haya sido reunido.[16] El primero es el de los orígenes mismos de Roma: ¿fue Roma, desde un principio, una sociedad unitaria, homogénea, de latinos, como lo sugiere la apreciación objetiva de los resultados de las excavaciones (P. Villard, A. von Gerkan, H. Müller-Karpe)? ¿O bien se debe buscar un fondo de verdad, un residuo de "hechos" auténticos, en la leyenda del sinecismo latino-sabino, con o sin el complemento etrusco? El otro concierne a las tres tribus preetruscas de los romanos: ramnes, lucerios y titios; ¿cuál era el fundamento de su distinción: étnico, local o funcional?

Más fáciles de orientar, los problemas literarios tienen menos importancia. El primero, que no ha progresado desde 1944, concierne a la antigüedad relativa de las variantes de las dos y de las tres razas (*Jupiter Mars Quirinus* II, p. 174, ligeramente retocado):

> Del material comparativo se puede deducir que, entre las variantes romanas, las que hacen intervenir a los etruscos (como guerreros-tipo) al lado de los latinos de Rómulo (representante del componente sagrado de la sociedad) son más recientes que las que atribuyen únicamente a los latinos la esencia de las dos funciones superiores y, naturalmente, aliadas *(di* y *uirtus,* por oposición a las *opes):* se ha podido comprobar, en efecto, que tanto el mito escandinavo de los Æsir y los Vanir como la leyenda irlandesa de los Tuatha Dé Dannan y los Fomore sólo incluyen dos razas en las tres funciones y que atribuyen a una de estas razas las dos funciones superiores. Habría que admitir en este caso que el espíritu exacto y riguroso de los romanos no se sintiera satisfecho con esta simetría mutilada y que, con riesgo de un gran anacronismo, prefiriera apoyar *sigillatim* cada función y cada tribu funcional en un componente étnico distinto. Es posible, pero no seguro. Se puede alegar en sentido contrario que la estructura de las tres tribus presupone la variante de las tres razas. Además, nada obliga a pensar que el mito romano primitivo, o prerromano, pudiera en todo momento superponerse al mito celta o germánico. Hay que guardarse de atribuir al mundo indoeuropeo una unidad de la que carecía. Incluso en Roma las dos variantes concurrentes, de las

dos y de las tres razas, son quizás, en cuanto a su principio, igualmente legítimas: la divergencia, en todo caso, es del orden de magnitud que los folcloristas prevén incluso en el interior de una sociedad restringida.

Puede ser también, y no sólo en lo que concierne a los escritores romanos del tiempo de Augusto, que unas cuestiones de oportunidad recomendasen unas veces la variante de las tres razas y otras la variante de las dos: la primera, por ejemplo, pudo ser preferida por los que se preocupaban de halagar al etrusco Mecenas; volviendo a ganar adeptos la segunda cuando el gran hombre cayó en desgracia.[17]

Los otros problemas sólo surgen desde el momento en que se pone en duda la realidad del sinecismo. ¿Por qué los responsables de la versión romana relativa a la leyenda indoeuropea de "la fundación de una sociedad completa" escogieron para figurar en las diversas casillas de la estructura trifuncional, junto con los protorromanos de Rómulo, a los sabinos y eventualmente a los etruscos? ¿Por qué fueron repartidas las funciones de la forma que lo fueron: a los protorromanos la administración política y la función sagrada amparadas por la promesa de Júpiter (y la *uirtus*, sobre todo en la variante de las dos razas); a los etruscos, cuando están presentes, la técnica guerrera, y a los sabinos la riqueza y la fecundidad, con su parte necesaria de *uirtus*?

Que los pueblos utilizados fueran los etruscos y los sabinos es muy natural: eran los dos pueblos itálicos más considerables con los que Roma había luchado, hasta el siglo IV, en el transcurso del cual sus eruditos comienzan a perfilar la historia antigua; es más, creo que Mommsen tiene razón cuando considera al sinecismo como la proyección en el pasado más remoto del acuerdo romano-sabino concluido al comienzo del siglo III después de una guerra, es decir, en el momento en que esta fabricación de la historia de los orígenes tocaba a su fin.[18] Era natural por lo tanto que fuesen los sabinos, y accesoriamente los etruscos, quienes dieran un estado civil itálico a los personajes tradicionales de la vieja leyenda indoeuropea referente a la creación de la sociedad tripartita por fusión de elementos preexistentes. La repartición de las funciones no entraña apenas mayor dificultad. Se nota en primer lugar que, en la variante de las tres razas, éstas no son homogéneas: los sabinos forman una nación; lo mismo puede decirse, ficticiamente, de la amalgama de fugitivos y aventureros que se agruparon en torno a Rómulo y que se benefician junto con él de las grandes promesas nacionales, mientras que los etruscos que intervienen en el asunto no son más que una tropa militar mandada por un hombre de guerra ilustre y que en ningún momento comprometen a la "nación" etrusca. Por

consiguiente, en este tipo de variante, los soldados de Lucumón sólo podían ser eso, una gran compañía, mientras que los etruscos en su conjunto, dada su historia y su reputación, podían tanto representar el papel de piadosos y ricos como el de guerreros. En cuanto a los protorromanos y a los sabinos, está claro que, confrontados en una jerarquía como la de las tres funciones, la *maiestas* sólo podía atribuirse a los primeros. Por consiguiente, aunque los sabinos fueran igualmente célebres por su piedad (de ahí el juego etimológico σέβεσθαι -*sabini*) y por su valor militar, no podían ser aquí más que los "ricos" frente a los "favoritos de los dioses" y los "fuertes" (estos últimos unidos o no a los mismos representantes) o, con más rigor, principalmente en los autores griegos, "los ricos-fuertes" frente a los" fuertes-favoritos de los dioses".[19]

HACIA PROPERCIO

Si los historiadores de la primera guerra romana, debido a que narraban un conflicto que debía terminarse con honor para todos y sin la victoria decisiva de ninguno, se vieron obligados a no poner en entredicho las cualidades militares de uno de los bandos en acción, oscureciendo de esta forma un poco el juego de las tres funciones, una necesidad inversa obligó a Virgilio, en el único pasaje donde reunió explícitamente a los tres componentes de Roma, a eliminar totalmente la guerra, o más bien a sustituirla, en el lugar esperado, por combates deportivos que no se atreve a decir que la representan: siendo el tema estricto de sus versos el elogio de la agricultura —que, según él como según el Numa de Plutarco, excluye toda violencia—, y de una agricultura común a todos los pueblos de la antigua Italia, no podía repartir entre los componentes étnicos mencionados en los dos primeros versos de la conclusión (*Geórgicas,* II, 532-533) unas "funciones" que el desarrollo que precede (513-531) había parecido evocar sucesivamente, pero reduciendo los cultos (527-529) y los *certamina* campestres (529-531) a no ser más que breves episodios, meros momentos de recreación en la laboriosa égloga continua (513-526) de los *agricolae.*

Un autor, uno solo, abordó un día el tema trifuncional de los orígenes en unas condiciones que le permitían exponerlo sin desviaciones ni alteraciones, sin tener que generalizar la función guerrera ni disimularla. De un elegiaco, del delicioso Propercio, recibimos el mejor testimonio del nacimiento de la ciudad completa a partir de los tres componentes preexistentes orientados cada uno

hacia una de las tres funciones fundamentales. Y ello en la primera de las *Elegías romanas,* en ese poema extraño desde diversos puntos de vista, donde, por el mismo mecanismo que Horacio en sus dos últimas odas, el poeta se niega a encaminarse por la vía real de la epopeya y vuelve rápidamente, en el verso 71, a la alegría y a la broma.

III. PROPERCIO, IV, I, 9-32

El comienzo de la primera "Elegía" romana

El tema que aborda el poeta constituye un motivo común de la poesía del tiempo: la manifiesta oposición entre la simplicidad de los orígenes y el esplendor de la Roma de Augusto. Pero ha escogido desarrollar este motivo común, en cuanto a los orígenes, remontándose más allá de Roma, hasta los primeros colonos de la leyenda, Evandro el Arcadio y Eneas de Troya y, tras ellos, hasta los que debían ser los elementos de la "síntesis Roma": los protorromanos de los dos gemelos, los etruscos de Lucumón y los sabinos de Tito Tacio, llamados a convertirse, bajo el gobierno de Rómulo, en las tres tribus asociadas de los ramnes, los lucerios y los titios. En este último periodo de la prehistoria de la ciudad, no habla de la guerra que precediera al acuerdo, no describe nada dramático, ninguna acción, ningún movimiento: antes de mencionar el grupo unitario que resultó de la fusión, se limita a presentar los tres grupos humanos tal como eran en el momento del encuentro, y ello en una serie de dísticos en los que cada uno confronta, explícita o implícitamente, un aspecto de la vida arcaica con un aspecto de la vida moderna. Se observa que, tratado de esta forma, estáticamente, a base de imágenes yuxtapuestas, el tema podía seguir con libertad las líneas de la estructura trifuncional: era fácil oponer a los cultos suntuosos, a la sabia estrategia, a la compleja economía del tiempo de Augusto, unas formas simples de religión, de arte militar y de riqueza; ninguno de los tres términos era excluido y todos ellos permitían figuraciones pintorescas. Además, al no ser presentadas las "razas" en el momento del conflicto, se podía afirmar la excelencia de cada una en uno de los términos de la estructura sin que por ello sus compañeros fuesen rebajados. Con maestría, Propercio aprovechó estas ventajas.

Espero que se me permita reflexionar aquí con cierta amplitud sobre este texto que ha desempeñado desde 1938 un cierto papel en la exploración comparativa de los legados romanos y sobre el que he tenido que sostener vivas discusiones. Aquí no quedará nada de estas discusiones, o mejor dicho de esta vivacidad: invito al lector a visitar un campo de batalla desapasionado.[1]

El texto es por demás difícil. Varios versos contienen construcciones o

interpretaciones diversas. Algunas variantes son importantes y las ediciones que continúan sucediéndose a ritmo acelerado difieren mucho en su elección.[2] El lector se dará cuenta rápidamente de que estas incertidumbres no tienen consecuencia alguna desde nuestro punto de vista.

Del verso 1 al 32, el poeta pone únicamente su atención en Roma y sólo a partir de este punto extiende su mirada hacia el Lacio (33-36); los versos 31-32 constituyen, en cuanto a Roma propiamente dicha, una conclusión, límite natural de nuestra materia. He aquí, en la forma que me parece más plausible, esos 32 versos y su traducción. Las variantes serán señaladas en el comentario.

Hoc quodcumque uides, hospes, qua maxima Roma est,
ante Phrygem Aenean collis et herba fuit;
atque ubi Nauali stant sacra Palatia Phoebo,
Euandri profugae concubuere boues.
Fictilibus creuere deis haec aurea templa,
nec fuit opprobrio facta sine arte casa;
Tarpeiusque pater nuda de rupe tonabat,
et Tiberis nostris aduena bubus erat.
Qua gradibus domus ista Remi se sustulit olim,
unus erat fratrum maxima regna focus.
Curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu,
pellitos habuit, rustica corda, Patres.
Bucina cogebat priscos ad uerba Quirites;
centum illi in prato saepe senatus erat.
Nec sinuosa cauo pendebant uela theatro,
pulpita sollemnes non oluere crocos.
Nulli cura fuit externos quaerere diuos,
cum tremeret patrio pendula turba sacro,
annuaque accenso celebrare Parilia faeno,
qualia nunc curto lustra nouantur equo.
Vesta coronatis pauper gaudebat asellis,
ducebant macrae uilia sacra boues.
Parua saginati lustrabant compita porci,
pastor et ad calamos exta litabat ouis.
Verbera pellitus saetosa mouebat arator,
unde licens Fabius sacra Lupercus habet.
Nec rudis infestis miles radiabat in armis:

miscebant usta proelia nuda sude;
prima galeritus posuit praetoria Lygmon,
magnaque pars Tatio rerum erat inter oues.
Hinc Tities Ramnesque uiri Luceresque Soloni,
quattuor hinc albos Romulus egit equos.

La introducción y los ocho primeros versos conciernen únicamente al paraje en los tiempos más antiguos, prerromulianos, a los emplazamientos "desnudos" entonces de monumentos ilustres:

> Todo lo que ves, forastero, sobre la tierra que ocupa la grandiosa Roma, fueron, antes del frigio Eneas, colinas y pastizales. En el lugar donde se levanta el santuario palatino de Apolo Naval se acostaban los bueyes del fugitivo Evandro. Para dioses de arcilla se fueron alzando estos templos de oro (5) y (primitivamente) una simple cabaña levantada sin arte no les ofendió. El padre Tarpeyo tronaba desde lo alto de una roca desnuda, y a su llegada el forastero Tíber iba al encuentro (únicamente) de nuestros bueyes.

Del verso 9 al verso 26, pasando a la fundación de la ciudad y a los tiempos de Rómulo, el poeta evoca el carácter primitivo de la organización política (vv. 9-14: exigüidad de la mansión real, simplicidad rústica de lo que figuraba entonces como Senado y comicios), lo mismo que del culto (vv. 15-26: nada de fiestas ni de dioses extranjeros; Parilia, Vestalia, Compitalia, Lupercalia sin ninguna pompa):

> En los parajes donde más tarde se levantó, con sus gradas, la casa de Remo que ahora ves (10), los dos hermanos no poseían más que un único hogar, ¡inmenso imperio! La Curia, cuyo resplandor cubre hoy a un senado de togas pretextas, albergaba, rústicos corazones, a unos padres vestidos de pieles. El cuerno llamaba a la asamblea a los primitivos romanos; y a menudo, en un prado, cien hombres constituían su senado.
>
> Ningún toldo ondulante cubría el teatro (15), ni el escenario exhalaba olor de azafrán. Nadie se preocupaba en ir a buscar dioses extranjeros cuando la multitud de muñecos suspendidos vibraba en el rito ancestral y bastaba el heno encendido para celebrar las Parilia (20), en las que, hoy, se necesita la mutilación de un caballo para proceder a las purificaciones. Vesta era sencilla y encontraba placer en asnos coronados de flores; vacas escuálidas llevaban en procesión objetos sagrados sin valor. Puercos cebados purificaban las pequeñas encrucijadas y al son

> de su zampoña el pastor ofrecía en sacrificio las entrañas de una oveja (25). Vestido de pieles, el labrador blandía sus correas; de ahí han sacado sus ritos los fabios, enfurecidos lupercos.

Del verso 27 al 29, el poeta evoca las formas elementales que revestía la guerra en la misma época: "Todavía primitivo, el soldado no deslumbraba bajo armas terribles: luchaban desnudos, con estacas endurecidas al fuego; un general cubierto con un gorro de piel, Ligmón (= Lucumón), estableció el primer pretorio…" Sólo en el verso 30 evoca el poeta los rebaños que constituían entonces lo esencial de las propiedades: "Y el conjunto de los bienes de Tacio no sobrepasaba a sus ovejas". Los versos 31-32 son una conclusión en forma de síntesis: "Este origen tuvieron los titios y los ramnes, y los lucerios de Solonio; este nivel de vida proporcionó a Rómulo su cuadriga de caballos blancos".

Comentario perpetuo

Antes de precisar el análisis estructural del pasaje es necesario examinar numerosos detalles de expresión.

1. *qua* (corrección antigua y necesaria del *quam* de los manuscritos) indica, o bien una extensión, o bien una localización menos precisa que *ubi* (*cf.* 9 *qua* "en la región donde"; 3 *ubi* "en el punto donde").

3. Se trata del templo de Apolo, erigido sobre el Palatino por Augusto; *Naualis:* Apolo había ayudado poderosamente a la victoria de Accio (Propercio, IV, 6, 27; Virgilio, *Eneida*, VIII, 704); *Palatia*, en vez del singular *Palatium* (*cf.* Propercio, III, 9, 49, etc.), pero, al enunciar el todo por la parte, *sacra Palatia… Phoebo* no implica que todo el Palatino estuviera consagrado a Apolo.

4. *concubuere* de los manuscritos, mejor que la corrección (Vossius) *procubuere* que no recomienda la proximidad inmediata de *profugae* (Shakleton Bailey) y que implicaría una fatiga o una aflicción por acostarse (Lachmann); el prefijo *cum-* puede significar bien que los bueyes se acuestan allí en masa habitualmente (*cf.* Varrón, *De lingua latina*, VI, 7, sobre *concubium*, *"quod omnes fere tunc cubarent":* Sh. Bailey), o bien que cada uno se acurruca sobre sí mismo para reposar (Rothstein): se objeta que *concubere* indica ordinariamente la cópula sexual, sentido que Hanslik acepta aquí: *"die Rinder paarten sich"*.

5. *Fictilibus deis*, dioses de arcilla, no esculpidos en la piedra, ni fundidos en el metal; Propercio habría podido remontarse todavía más, hasta el tiempo en que los dioses no eran figurados (Varrón en Agustín, *La ciudad de Dios*, VI, 31), sin embargo considera a los *f. d.* como el estado más antiguo; *creuere* indica bien la edificación laboriosa y a veces lenta de los templos, o bien señala, abstractamente, el aumento de la riqueza, de valor, de los santuarios que han degenerado en *aurea templa*. De todas formas, la expresión de Propercio es buena, pero ampulosa; si se considera a *f. d*. como un dativo (beneficiarios), hay que entender "los dioses que, en su primitivo origen, eran de arcilla", pues, a medida que los templos se embellezcan, también cambiarán la materia y la técnica de la escultura; pero Butler interpreta *f. d.* como un ablativo de origen (equivalente a *a f. d.*): *"from gods of clay yonder* (es decir, a partir de un estado de civilización en que las estatuas divinas eran de arcilla) *golden temples sprang"*.

6. *casa*, sin duda un *sacellum* de otro tiempo, cubierto de paja (Krahner), más que una *casa* privada, aunque fuera la de Rómulo (Rothstein).

7. *nuda,* "sin construcción".

8. El Tíber siempre fue un *aduena*, "un extraño que llega", puesto que viene de Etruria (Ovidio, *Fastos*, II, 68, III, 524, dice también *aduena Tibris,* y Virgilio, *Eneida,* VIII, 473, *Tuscus amnis*); no es, pues, esta palabra la que señala un estado de cosas "primitivo" en relación al estado de cosas de tiempos de Augusto (a pesar de J. P. Boucher que traduce: "y el Tíber era un extranjero para nuestros bueyes"); es *nostris bubus* lo que se coloca en oposición al presente: "para los bueyes romanos, y no para los mismos romanos ni para los monumentos públicos o privados construidos por los romanos"; dicho de otra forma: lo que atravesaba o costeaba el Tíber no eran los barrios de la ciudad, ni el Campo de Marte cubierto de construcciones (Krahner), sino únicamente los pastos confiados a los rebaños. El dativo *n. b.* se debe aplicar a *aduena* ("El Tíber venía a hacer una visita sólo a nuestros bueyes") más que a *erat* ("el visitante Tíber sólo pertenecía a nuestros bueyes, sólo ellos eran sus dueños y usufructuarios").

9-10. Son de los versos más difíciles del fragmento. *Qua* no está asegurado, pareciendo no obstante mejor que *quo, quod* y que el *quot* exclamativo imaginado por Dieterich. Pero, ¿cuál es esta *domus ista Remi*, "esta casa de Remo

que ves ahora, bajo el reinado de Augusto"? ¿Qué es lo que se debe oponer para que el dístico tenga sentido, como monumento actual, a la antigua *casa Romuli* del verso siguiente? ¿Qué significa *gradibus*? ¿Y *se sustulit*? Y *olim*, ¿se aplica a lo que precede ("un día relativamente reciente, posterior al estado primitivo") o, a pesar de su localización al final del verso, a lo que sigue ("antes, primitivamente")? Se ha presentado toda clase de conjeturas desde el Renacimiento. Sólo voy a hacerme eco de algunas. Passerat interpretaba *domus Remi*, de una forma muy general, como "Roma", alegando expresiones tales como *domus Assaraci* y *domus Priami*, lo que no dejaría de ser asombroso en una enumeración de monumentos en la que todos los demás son precisos; Rothstein, seguido por otros, reconocía allí la *aedes Quirini* que, hacia el tiempo en que Propercio escribía su último libro, Augusto reemplazaba por un edificio imponente, de 76 columnas, pero que, debido a su emplazamiento, lejos del Palatino, no se ajusta adecuadamente a este lugar; Butler y más tarde Butler y Barber, a quienes siguen todavía varios autores, la identificaban con la *casa Romuli*, piadosamente conservada sobre el Palatino y situada casi en lo alto de la *scala Caci* (de ahí *gradibus*), pero esto es imposible puesto que falta un monumento moderno oponible al *fratrum focus* del verso siguiente que no puede ser, precisamente, más que la *casa Romuli*.

En 1868, Krahner, seguido por muchos, desde Dieterich hasta Hanslik, llegó a la conclusión, después de una larga discusión, de que *domus Remi* designa al palacio de Augusto, *domus Augusti (Augustana)* sobre el Palatino, y que los *gradus* son los peldaños, "Prachtstufen", que daban acceso al edificio. En 1957, Robert Lucot (*Pallas*, V, pp. 63-70) propuso una solución semejante que vale la pena citar en toda su extensión:[3]

> Queda por identificar la "mansión de Remo". El pentámetro contiene una indicación capital al mostrar que, con toda evidencia, las palabras importantes son: *unus… focus.* El reino de los dos gemelos, en toda su extensión, constituía un único hogar que les era común, el *tugurium Faustuli* o *casa Romuli.* Por tanto parece lógico deducir que el hexámetro que precede comporta la idea opuesta; a saber: que hoy cada uno de los dos gemelos tiene su propio hogar, designando *Remi* a Remo como tal. Por lo que nos vemos conducidos a imaginarnos, sobre el Palatino, no lejos del emplazamiento donde se conservaba el *tugurium Faustuli,* con una "mansión de Remo" cuya mención implica, a la vez por oposición a *unus focus* y por asociación de ideas naturales, una "mansión de Rómulo". Este último no podría aparecer más que bajo los rasgos del nuevo *conditor* de la ciudad, del fundador del nuevo siglo, del mismo Augusto. Su mansión se levanta

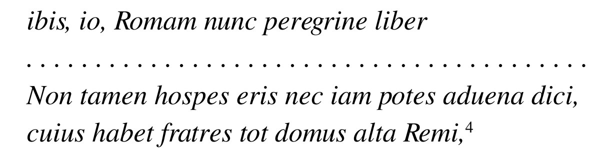
sobre la colina del primer Rómulo; se trata de la *domus Augusti,* cuyo emplazamiento fue determinado por G. Lugli (*cf. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* [1950], pp. 276 y ss.), y en las proximidades de la cual se puede, con alguna probabilidad, buscar nuestra *domus Remi.* En este punto viene en nuestro auxilio un poeta cuyos versos ayudan a menudo a comprender los de Propercio, su joven amigo Ovidio. En *Tristes,* III, 1, nos hace seguir el itinerario de un libro que, desde el fondo de su exilio, envió a Roma:

Missus in hanc uenio timide liber exsulis urbem.

Tras llegar, sobre el Palatino, a la mansión de Augusto (vv. 33-58), prosigue su marcha:

Inde tenore pari gradibus sublimia celsis
ducor ad intonsi candida templa dei.

Y encontramos que ha llegado, *tenore pari*, al mismo paso, es decir "sin interrupción y sin etapa intermedia" (J. Gagé, *Apollon romain*, p. 566), al templo de Apolo Palatino, que el príncipe había erigido muy cerca de su mansión y de tal forma que los dos edificios estuvieran unidos (G. Lugli, *loc. cit.*, pp. 278 y 283). ¿Cómo no relacionar las palabras de Ovidio: *gradibus sublimia celsis* y la expresión de Propercio: *gradibus se sustulit*? Los altos escalones del templo de Apolo son los mismos sobre los que se levanta nuestra mansión de Remo vecina a la mansión del nuevo Rómulo; *domus Remi* es el templo de Apolo Palatino, *intonsi templa dei*. Como lo será cien años más tarde para Marcial, uno de los poetas más influidos por Propercio (*cf.* Enk, *S. Propertii elegiae:* I. *Pars prior*, pp. 66 y s.), en esta imitación [XII, 2 (3), 6]:


ibis, io, Romam nunc peregrine liber
. . . .
Non tamen hospes eris nec iam potes aduena dici,
cuius habet fratres tot domus alta Remi,[4]

donde se trata de la biblioteca del templo de Apolo.

Propercio ha mostrado ya al extranjero que conduce por el Palatino el templo de Apolo, en el verso 3:

atque ubi Nauali stant Pala tia Phoebo.

Cuando, en este momento, tras haber dirigido su mirada hacia el Capitolio y luego hacia el Tíber, vuelve sus ojos de nuevo al templo, nos hallamos en el instante en que, según las palabras de P. Lejay (*Journal des Savants* [1915], p. 498), el desarrollo se desliza de la Roma material hacia la Roma viviente, de forma que no es sólo el edificio lo que contempla en el momento de introducir el tema de Rómulo, sino, más que nada, lo que aquél simbolizaba en la Roma de Augusto. Es este símbolo lo que rodea a la expresión *domus Remi.*

Y después de haber resumido los cambios que se produjeron, en función de las guerras civiles, en la interpretación del asesinato de Remo, Lucot recuerda el verso de la *Eneida*, I, 292, donde el hermano del fundador sólo es mencionado para subrayar la reconciliación de los romanos después de tantas generaciones fratricidas:

Y Virgilio ya había predicho la desaparición de la impureza, el advenimiento de la paz, y hace asegurar a Venus, a través del mismo Júpiter, que el reinado de Augusto aportaría a los romanos la reconciliación de los gemelos y su reinado común (*En.*, I, 291-293).

Aspera tum positis mitescent saecula bellis,
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus
iura dabunt.

Sólo en este verso es mencionado Remo en la *Eneida*; las palabras *Remo cum fratre*, que traducen una de las ideas principales del régimen de Augusto, la de la concordia reencontrada, adquieren un relieve particular. Y fue verosímilmente este pasaje de la *Eneida*, publicado hacía poco, el que inspiró a Propercio, tras la celebración de los Juegos Seculares del año 17 que marcan el apogeo del apolinismo de Augusto, la idea de designar el templo de Apolo como la *domus Remi.*

Augusto restituyó la Paz, la Piedad, la Concordia. Lo hizo con la ayuda de Apolo, su dios. “El Apolo de Augusto expresa el reposo armonioso del mundo romano tras el gran esfuerzo por el que él mismo tensó su arco” (J. Gagé, *Apollon romain*, p. 608). Esto es lo que simboliza el templo de Apolo Palatino. El dios de Accio, Naualis Phoebus, ha depuesto su arco, y como citarista reside muy cerca del príncipe pacificador, con el que está tan estrechamente unido que llega casi a confundirse (*cf.* J. Gagé, *op. cit.*, pp. 570 y ss.). El reinado de Augusto es el reinado de Apolo. Augusto marcha hacia la apoteosis y ya, para Propercio, es el *deus Caesar* (III, 4, 1, IV, 11, 60); y después del año 12, al haberse instalado

también a Vesta sobre el Palatino, Ovidio dirá que la mansión de Augusto reúne a tres dioses: Augusto, Apolo y Vesta (*Fastos*, IV, 954). De momento no son más que dos: Augusto y Apolo.

De hecho, sólo se puede dudar entre las explicaciones de Krahner y de Lucot, entre la *domus Augusti* y el templo de Apolo. La primera tiene contra ella que el nombre de Remo es difícilmente aplicable a Augusto y no le es aplicado en otro lugar; la segunda, apoyada fuertemente por Ovidio y Marcial, y que imprime valor al *unus* del verso 10, tiene contra ella dos dificultades: el templo de Apolo fue mencionado ya en el verso 3; y, en este dístico en el que el hexámetro debe oponerse al pentámetro, *maxima regna* y *focus* del segundo no implican un templo en el primero, sino más bien un edificio político o privado.

En el verso 10, *maxima* (con el mismo valor que en el verso 36, *maxima turba*) debe leerse sin duda con la sonrisa en los labios (contra Krahner: "die *maxima regna* aber sind doch wohl die künftige Weltherrschaft, deren Keime jener Heerd umschloss").

qua (*cf.* la nota 1) puede significar aquí que el *domus Remi*, palacio de Augusto o templo de Apolo, no se había erigido exactamente en el lugar donde se encontraba, donde aún se conserva el *fratrum focus,* es decir, la *casa Romuli*, sino "en la misma región, en aquellos parajes", sobre el Palatino.

olim, a mi modo de ver, se refiere con más naturalidad a lo que precede; puede compararse a la *Eneida*, X, 11-13, donde Júpiter dice a los dioses reunidos:

adueniet iustum pugnae, ne arcessite, tempus,
quum fera Carthago Romanis arcibus olim
exitium magnum atque Alpes immittet apertas.

"Llegará un tiempo, no os impacientéis, en que la guerra será legítima, el día en que la salvaje Cartago, más adelante, forzando el paso de los Alpes, amenazará a las colinas romanas con una completa destrucción."

Entiendo lo mismo en Propercio: "en la región donde, un día, más tarde (en relación con los tiempos de los hermanos Rómulo y Remo), se erigió (nosotros diríamos: debía erigirse) el monumento llamado *domus Remi*…"

11-12. *Curia* designa, en el verso 11, como sujeto de *nitet*, el edificio del senado en tiempos de Augusto, pero, en el verso 12, como sujeto de *habuit*

("comportó, estuvo formado de"), designa "el senado" abstractamente, en tanto que órgano político. Lactancio, *Instituciones divinas,* II, 6, 13-16, cita y comenta los versos 11-14 de Propercio, pero invierte el orden de los dísticos (13-14 antes de 11-12).

13-14. El verso 13 representa una forma primitiva de los *comitia* (*Quirites:* los romanos en el ejercicio de sus funciones políticas); el verso 14, una forma primitiva del senado, completando la oposición entre los versos 11-12: *pellitos* (12) correspondía adecuadamente a *praetexto* (11), pero nada, en el verso 12, correspondía a la *curia alta* del verso 11; *in prato* (14) llena esta laguna. No se ha encontrado un significado satisfactorio para *saepe* (14): "*saepe* 'often' is rather pointless, but not intolerably so far Propertius" (Sh. Bailey); la mejor opción es unirlo a *in prato:* "cien de entre los Quirites (¿*centum illi*, pues, sin distinción clara de reclutamiento entre la asamblea del pueblo y el senado, sin "orden senatorial"?) constituían el senado y se reunían en cualquier lugar, a menudo incluso en un simple prado; Heinsius pretendía corregirlo: *in prati saepe* (= *saepto*), "en el ámbito de un prado".

15-16. Para que el díptico "antes-ahora", presente, al menos virtualmente, en todos los dísticos precedentes y siguientes, se vuelva a encontrar aquí, basta con apuntar que, en la Roma primitiva, no eran modestos escenarios lo que se oponía a los grandes teatros del tiempo de Augusto, sino la "ausencia de escenas"; de la misma forma, en los versos 7-8, el estado antiguo es el estado "cero": no había templo capitalino ni construcciones al borde del Tíber.

17-18 y 19-20. Estos dos dísticos, solidarios gramaticalmente, son los más difíciles.

El primero marca con certeza la oposición entre un tiempo en que los romanos se contentaban con su panteón y su ritual nacionales (18) y el tiempo en que comenzaron a pedir prestados del extranjero (17) nuevos dioses, o nuevas figuraciones, estatuas (*cf.* verso 5), de sus dioses (*externos diuos* puede tener las dos orientaciones).[5] Pero, ¿qué quiere decir *pendula turba*? Tras largas discusiones, dos explicaciones concurren entre las cuales es difícil escoger. Para unos (entre los que se encuentran los comentaristas más recientes: Shakleton Bailey, Camps y Fedeli), *turba* es la multitud romana asistente, temblorosa *(tremeret)* y como "en suspenso" *(pendula),* a las ceremonias heredadas de los ancestros; en este caso, *externos diuos* debe referirse, más generalmente, a los dioses, a los cultos venidos del extranjero. Esta explicación tiene en su fa-

vor que la oposición de los versos 17-18 es completa: no sólo *patrio* equilibra a *externos*, sino que *sacro* responde a *deos*, *turba* a *nulli*, e incluso *pendula* y *tremeret* a *cura fuit*. Contra ella tenemos que *tremere* no es la actitud normal del "viejo romano" ante los *sacra*, ni siquiera ante los dioses. Para otros, *pendula turba* designa la multitud de muñecos de lana y de paño que, con ocasión de ciertas fiestas (Compitalia, Saturnalia y quizá las Feriae Sementiuae), los romanos colgaban delante de sus casas, y *tremere* es el movimiento de estos muñecos agitados por el más pequeño soplo de viento; esta interpretación tiene en su favor que escapa a las dificultades que encuentra la primera; pero tiene en su contra que la oposición con el verso 17 queda adulterada: los muñecos, en efecto, no representan a los dioses, sino a los mismos hombres (algunos antiguos afirmaban que con ello se eximían de un sacrificio humano)[6] y por consiguiente compensan mal a *diuos;* tiene también contra ella —pero esto es menos grave— que ninguna palabra del verso 18 corresponde al *nulli* ni al *cura fuit* del 17. Según una variante de esta interpretación (Rothstein) *pendula turba* no serían muñecos sino los mismos hombres que "oscilaban" en una especie de columpios colocados sobre los árboles, con ocasión de las Feriae Latinae y en ciertas fiestas populares anuales (Probo, nota a las *Geórgicas*, II, 385).

El segundo dístico, 19-20, concierne a las Parilia y rezuma dificultades. Una es gramatical: ¿cómo construir *celebrare*? Otras, respecto al significado: ¿qué quiere decir *lustra*? ¿Qué matiz tiene *qualia*? Otras conciernen al díptico "entonces-ahora", que debe expresarse en estos dos versos: si *curto equo* del pentámetro se opone claramente a *accenso faeno* del hexámetro, ¿a qué se opone *annua*?, ¿quién ocupa el puesto principal en el verso 19? ¿A qué se oponen los *lustra* del verso 20?

La única construcción plausible propuesta para *celebrare* (la corrección *celebrante*, al representar un ablativo absoluto con *foeno* como sujeto es poco aceptable) es hacerla depender de un *(*cuique, omnibus) cura fuit* deducido del *nulli cura fuit* del verso 17, cuya negación puede haber sido obliterada, difuminada por el tampón "positivo" del verso 18. No es muy satisfactoria (aunque Fedeli haya reunido suficientes ejemplos de -*que* con valor adversativo), pero no podemos hacer otra cosa, a menos que supongamos temerariamente, como Louis Havet, que desapareció un dístico intermedio (sin embargo, el que él reconstruyó es de una gran vulgaridad).[7]

La oscuridad del dístico ha aumentado todavía más debido a la suposición —universalmente admitida hoy en día— de que *curto equo* hace alusión al Caballo de Octubre. He mostrado en otro lugar la imposibilidad de tal hipótesis: remito el lector al estudio en cuestión.[8] No creo tampoco que se trate (Passe-

rat) de la revista quinquenal de la caballería (nada permite por otra parte suponer que, por elegancia, los jinetes romanos cortasen la cola de sus caballos), pues el mecanismo de todo el pasaje demuestra que los dos versos, 19 y 20, hacen referencia a la misma ceremonia que, según el verso 19, no puede ser otra que las Parilia, describiendo el primero una forma arcaica y ruda y el segundo una forma moderna y suntuosa. No veo más solución que ésta: Propercio estima que, en la época antigua, la purificación de las Parilia simplemente conllevaba el medio más agreste y menos oneroso (las hogueras de heno), y sólo más tarde aquélla fue reforzada con un *suffimen* que contenía la sangre de uno o varios caballos, sin duda mutilados o heridos para esa ocasión. *Qualia* entonces puede ser glosado: "con el mismo efecto, el mismo valor que".

En cuanto a *annua* y *lustra*, sólo se opondrían si significaran "(ceremonias) anuales" y "ceremonia quinquenal". En este caso se valoraría a *lustrum* como medida de tiempo. Pero esto es inadmisible, ya que las Parilia habían sido y seguían siendo anuales. *Annua*, recalcado en el comienzo del verso, queda pues sin contrapartida, a menos que se reduzca la oposición a un juego de vocabulario: "con simples hogueras de heno y empleando la palabra usual y vulgar de 'anual' se celebraban entonces las Parilia, mientras que más tarde se empleó la sangre de caballo y se designó a las purificaciones mediante las expresiones pomposas de 'lustra', 'nouare lustra', que evocan las ceremonias 'quinquenales' del censo *(lustrum, condere lustrum)* instituido mucho después de Rómulo".

21. Vestalia. La palabra importante (del aspecto "entonces") es evidentemente *pauper,* pero no se vislumbra la diferencia que Propercio quiere subrayar con el aspecto "ahora": en su tiempo, con ocasión de las Vestalia (9 de junio), todavía se daba a los asnos vacaciones de la rueda del molino y se les coronaba de flores (Ovidio, *Fastos*, VI, 311-312). A menos que no se comprenda *gaudebat* (*cf.* Virgilio, *En*., VII, 800; Grattius, *Cyn*. 20, me indica R. Verdière): "estaba plenamente satisfecha, no pedía nada más", es decir, ¿alguno de los demás ritos que, en la época clásica, tenían bajo su mando las Vestalia (7-15 junio), y de los cuales, a decir verdad, lo que sabemos no parece implicar lujo ni derroche?

22. *sacra:* los accesorios del sacrificio, eventualmente los símbolos o imágenes de los dioses, transportados sobre carros en la época clásica; Propercio imagina una forma "sencilla" de las ceremonias de su época: *cf.* sobre el escudo de Eneas (*Eneida*, VIII, 665-666), *castae ducebant sacra per urbem pilentis matres in mollibus;* los *macrae boues* provienen de los *pilenta mollia.* Esta

frase, ¿es una reflexión general o una alusión a una fiesta particular, como es el caso de la mayor parte de los versos vecinos?

23. Compitalia o Laralia. La oposición "entonces-ahora", ¿reside únicamente, dado que la palabra está situada como principal al comienzo del verso, en el adjetivo *parua* (pequeñas encrucijadas opuestas a otras más grandes)? Si está en el mismo acto de culto, no podemos definirla: el texto de Propercio es el único que informa sobre un sacrificio realizado en esta fiesta que, en todas las épocas, fue una fiesta del vulgo, con inclusión de los esclavos, y por lo tanto poco suntuosa.

24. Shakleton Bailey reunió textos, a decir verdad tardíos, en los que *litare* está igualmente construido en régimen directo. El pastor de "entonces" acompaña su sacrificio con sus propias flautas: nada de *tibicen*, como "ahora". Nuevamente, ¿constituye esto una reflexión general sobre los tipos de víctimas utilizados (ovejas, con exclusión de las *hostiae maiores,* los bovinos: *cf.* la composición del capital ganadero en el v. 30) o una alusión a una fiesta particular? Y en este caso, ¿a cuál?

25-26. Lupercalia: el verso 26 imagina una forma elemental de la fiesta, muy poco ritual, origen sin embargo *(unde)* de la forma oficial, con especial sodalidad (*Luperci Fabiani* [*et Quinctilii*], verso 27); *licens:* los lupercos corrían desnudos y la ceremonia, en los últimos tiempos de la República, era conocida por su "licenciosidad": Tito Livio, I, 5, 2, *ut iuuenes… per ludum et lasciuiam currerent;* Suetonio, *Augusto,* 31, dice que Augusto *uetuit currere imberbes*.

27-28. *rudis,* "sin experiencia, no especialista", *non radiabat:* no blandía armas de metal; es más, *nudus,* no llevaba casco ni coraza (Brandt, Paley; pero Sh. Bailey ha reunido ejemplos en los que *nudus* significa "sin arma ofensiva").

29. *Lygmon* = Lucumón (en IV, 4, el mismo personaje está helenizado de forma distinta, como *Lycomedius); galeritus* no implica un gorro de sacerdote (Krahner) como el *albogalerus* del flamen de Júpiter, hecho con la piel de una víctima; se trata bien de una forma ruda de casco, o bien de una cabeza de lobo, insignia de guerrero, como la que se afirma expresamente que llevaba Licomedio (*cf. Eneida*, VII, 688);[9] *praetoria* (plural en vez de singular): "tienda del general, cuartel general" implica un pretor y, por lo tanto, un arte, una organización militar: Ligmón no sólo era un combatiente, sino un técnico. Buen

comentario de Camps: "The word *galeritus* carries a heavy emphasis in the sentence. Even Lycmon, general though he was, made do with a cap of skin instead of the helmet (sometimes very magnificent by Propertius' times) of later days".

30. El Tacio de la elegía IV, 4, será muy diferente, pero no puede guiar la interpretación del que encontramos aquí, pues las circunstancias son muy distintas: el tema de la cuarta *Elegía romana* —el amor de Tarpeya, que la conducirá hasta la traición— exigía que el rey sabino, que por otra parte ya estaba comprometido en la guerra, fuese descrito como un astuto oficial de caballería (Krahner, Butler…).

Se han propuesto diversos significados para *rerum* y para *inter*. Unos piensan que las *res* son los asuntos políticos, judiciales, etc., que debe tratar un rey: Tacio despachaba la mayor parte de ellos *inter oues*, en medio de sus rebaños, como san Luis lo hacía al pie del roble de Vincennes (Hertzberg, Rothstein, etc.). Otros entienden, y yo creo que tienen razón: "Tatius' wealth lay largely in his flocks" (Sh. Bailey, con todas las justificaciones, restaurando la opinión de los exégetas más antiguos, Burmann, Vulpius, etc.). Volveré sobre este importante punto en el estudio estructural del texto.

31. *uiri* se aplica, sin duda, como factor común, a los dos primeros grupos étnicos,[10] y posiblemente a los tres; no hay que traducirlo, en sentido fuerte, como "guerreros, héroes, hombres valerosos": es frecuente que este sustantivo esté unido a un adjetivo étnico, sin otra función que la de soporte, como en Ovidio, *Fastos,* IV, 266, *Ausoniis rem negat ille uiris.* Si *Graii uiri*, designando a los Argonautas (Ovidio, *Pónticas*, IV, 10, 52), puede equivaler a "héroes", no es éste seguramente el caso cuando el poeta dice a los tomitas, a los tracios marítimos entre los que vive (*ibid.,* 14, 47-48):

molliter a uobis mea sors excepta, Tomitae,
tam mites Graios indicat esse uiros,

es decir, "personas tan gentiles, tan hospitalarias que no podéis ser más que griegos". Como máximo *uiri* implica que la gente así designada tiene, de una forma muy general, cualidades (*cf.* Cicerón, *Pro Coelio*, 5, 12, oponiendo *uiri optimi* y *homines improbi*; la figura *Graius homo* con la que Lucrecio califica a Epicuro en otro punto: *homo* se opone a los dioses; Epicuro, simple humano, ha triunfado sobre la fe supersticiosa en los dioses).

Soloni es la *lectio difficilior* (adoptada desde Dieterich por la mayor parte de los editores; sin embargo, Grimal mantiene *coloni*) y, a través de Dionisio de Halicarnaso (II, 37), sabemos que Λοκόμων venía de Solonio: de allí había traído a Rómulo su tropa de refuerzo; si se prefiere *coloni,* hay que entender "extranjeros venidos a instalarse sobre los parajes romanos".

32. Se trata de la cuadriga y del color de los caballos del triunfador. Dionisio de Halicarnaso (pero no Tito Livio, ni Plutarco) hace triunfar, en efecto, anacrónicamente, a Rómulo sobre este aparato, con ocasión de las campañas posteriores al sinecismo.

Análisis estructural: las tres funciones

Este fragmento está elaborado cuidadosamente. Los versos 31-32, con su doble *hinc* ("from such conditions" o "from such a kind of men", Camps), sirven de conclusión a todo lo que precede desde el verso 9: el verso 31 dice que es precisamente de lo que precede de donde surgieron los tres grupos cuya síntesis, después de la guerra sabina —de la que no habla—, constituyó Roma, esa Roma cuyo nombre había brillado en cabeza de la elegía, pero de la que los ocho primeros versos sólo habían evocado el paraje desnudo y los tiempos prerromanos; luego el verso 32 cubre a la síntesis con el nombre del rey que, en efecto, la preparó mediante la guerra sabina y la realizó tras esa guerra, para conducirla, ya completa, a otras guerras exteriores, que le reportarían tantos triunfos.

Por otra parte, los nombres de los tres componentes, titios, ramnes y luceríos, del verso 31, están en relación evidente, en lo que precede, con los de sus epónimos habituales: los *Tities* remiten al *Tatius* del verso 30 y los *Luceres* al *Lucumo (Lygmon)* del verso 29. En cuanto a los *Ramnes*, a quienes generalmente corresponde Rómulo en la tradición, no están ligados aquí, claramente, a ese nombre, reservado para presidir en el verso 32 la síntesis del verso 31, sino al equivalente *fratres* del verso 10, explicado por la mención de *Remus* en el verso precedente (aunque la expresión *domus Remi* designe alusivamente un edificio de la Roma de Augusto).

En todo ello la composición no hace más que conformarse a una doctrina universalmente reconocida. Pero las correspondencias étnicas no debilitan el significado ni la intención. En efecto, a diferencia del verso de síntesis 31 que reúne en sus seis pies los nombres de las tres tribus epónimas bajo calificacio-

nes que no son más que honestos ripios *(uiri, Soloni),* la presentación de los versos 9-30 es analítica; separa los nombres de los tres epónimos y hace seguir o acompañar a cada uno de ellos de un desarrollo, muy largo para el primero (y extendido a sus compañeros), muy breve para los otros dos, caracterizado por la atribución de un tipo de actividad, de una especialidad diferencial. Ciertamente, las descripciones de estos tres tipos de actividad, y eventualmente de sus subdivisiones, están orientadas de manera uniforme según el argumento del poema, o sea que en los orígenes todo era simple, es decir, campestre (en la primera parte *rustica corda* 12, *pastor* 24, *arator* 25), por oposición a las magnificencias verdaderamente urbanas que siguieron y que el siglo de Augusto ve todavía multiplicar. Dentro de esta línea común son claramente distintos.

I. El dístico (9-10) que presenta a los *fratres,* o al menos a uno de ellos, como reyes, está seguido naturalmente de dísticos consagrados a los otros órganos del Estado romuliano de antes del sinecismo, tal como se les ve descritos, por ejemplo, en Tito Livio (VIII, 8, 1 *consilium de la multitudo*; 2-3 *rex*; 7 *senatores-patres*): asamblea del pueblo y ya los cien *Patres* extraídos del pueblo (11-14). Luego vienen los ritos religiosos: ausencia de teatro, considerado como una importación del extranjero (15-16) y, de forma más general, ausencia de todo culto prestado, limitándose los romanos de entonces a los ritos nacionales (17-18). Tras esta declaración de conjunto se pasa revista a las fiestas a las que el futuro debía dar formas más suntuosas, pero que entonces estaban reducidas a los medios más humildes: las Parilia del 21 de abril, las Vestalia del 9 de junio, las Compitalia móviles de enero, las Lupercalia del 15 de febrero; se observa que estas fiestas están enumeradas en su orden de sucesión anual según el calendario más antiguo, siendo marzo el primer mes, y todas ellas forman parte de las que la opinión común y el mismo Propercio consideraban como anteriores al sinecismo, anteriores a las “aportaciones” de Lucumón y de Tacio, y por lo tanto propias del componente “fratres” de la futura síntesis: fue en el día de Pales cuando Rómulo (viviendo todavía Remo, aunque poco antes de su muerte) fundó la ciudad (Prop., IV, 4, 73-80); Vesta velaba por esta fundación desde el primer momento, pues la madre de Rómulo era vestal y vestal era también Tarpeya, la joven que debía de abrasarse de amor por Tacio (Prop., IV, 4, 18, 36, 69); los Lares, festejados en los Compitalia (Laralia), son tan viejos como Roma, y Rómulo ya tenía su Lar antes de la guerra sabina (Prop., IV, 10, 18); en cuanto a las Lupercalia, a las que Propercio no tuvo otra ocasión de mencionar en sus elegías romanas, eran remitidas en todo caso por la leyenda etiológica al tiempo en que, muy jóvenes, no

soñando todavía en la creación de una ciudad, Rómulo y Remo mandaban dos bandas de pastores (Ovidio, *Fastos,* II, 360-380). De esta forma, toda la materia de los versos 9-26 por una parte está escogida de lo que la tradición atribuía no sólo a la Roma de antes de Numa sino incluso a los compañeros de Rómulo antes de la guerra sabina, y por otra sólo concierne al gobierno y al culto.

II. El verso 29 se acomoda también, por lo que respecta a Ligmón, a lo que la variante de las tres razas decía de Lucumón: es el técnico de la guerra. Esta especialidad está expresada aquí mediante la palabra *praetoria* que supone, aun siendo anacrónica, la ciencia de los campamentos y la distinción radical entre los subalternos y el general en jefe; resumiendo: la existencia de un ejército organizado. Este verso está precedido de un dístico en el que se describe, en oposición a las realidades militares del tiempo de Augusto, una forma de combate *(praelia nuda)* y un armamento *(usta sude)* particularmente primitivos. El sentido literal no ofrece ninguna dificultad, pero ni la relación de las dos frases de este dístico con el desarrollo que precede, ni su relación con el verso de Ligmón, son evidentes. Podemos interpretarlos de cuatro modos:

1º Podemos separar los versos 27-28 de lo que precede y colocarlos en un mismo grupo con el verso de Ligmón (29), asimilando globalmente el *rudis miles* del verso 27 a las tropas de Ligmón. Se objetará que, si así fuera, el poeta se las habría arreglado, sin duda, para mencionar a Ligmón desde un comienzo y no al fin del trístico (*cf. Remus* y *fratres* en los versos 9 y 10, que abren el desarrollo de los versos 9-26), y que, por otra parte, la idea de la guerra como técnica autónoma, aunque rudimentaria, que se desprende del verso 29, se acomoda mal al *nuda* y *usta sude* del verso 28 y parece requerir un mínimo de las *arma* negadas en el verso 27. Estas dificultades menores y subjetivas están compensadas por la simetría que esta interpretación establece entre el análisis del mecanismo político en el primer desarrollo y el del mecanismo militar en éste: del mismo modo que se ha considerado sucesivamente, en el interior de un mismo Estado, al rey, a los senadores *(Patres)* y a los ciudadanos reunidos en comicios *(Quirites),* de igual forma se consideraría, en el interior de un mismo ejército, primeramente a los soldados *(miles),* luego al general, con la simetría suplementaria de que el *rex,* Rómulo, sólo es evocado mediante el *maxima regna* del verso 10 y el *praetor,* Ligmón, mediante el *prima praetoria* del verso 29. Tras muchas dudas, es esta solución la que prefiero.

2º Podemos recalcar la oposición entre una guerra reducida a "tumulto natural" (27-28, en imperfecto: *non radiabat, miscebant*) y una técnica todavía primitiva ciertamente *(galeritus),* pero especializada, ya militar (29, en perfecto:

posuit), e insistir en la intención de *prima:* “Hasta Ligmón (y por consiguiente cuando los parajes de Roma solamente estaban ocupados por los protorromanos, por los compañeros de los *fratres* caracterizados en los versos 9-20), se ignoraba, incluso en las pendencias generalizadas, la ciencia militar; al final llegó Ligmón, que fue el iniciador de esta ciencia, conociendo al menos lo que era un *praetorium,* un campo de batalla, un ejército; y, por tanto, Ligmón mismo era un *galeritus,* llevaba gorra”. En este caso, los versos 27-28 son como un puente entre lo que precede y lo que sigue: por su contenido, pertenecen todavía a los compañeros de los *fratres;* pero en cuanto primer elemento (en desventaja) de una comparación, se relacionan con el verso de Ligmón, lo anuncian y recalcan la cualidad propia de éste denegada inicialmente a los compañeros de los *fratres*.

3º Podemos ampliar la interpretación precedente suponiendo que los versos 27-28, cuyas expresiones son generales, no conciernen en especial a los compañeros de los *fratres* ni a ninguna sociedad particular, sino que constatan simplemente que, antes de la “revolución técnica” *(prima)* de Ligmón, tanto en Roma como en los demás lugares circundantes la batalla no era más que un gran tumulto improvisado. A esta solución y a la precedente se objetará que existe ya, en el interior de los versos 27-28, la oposición ordinaria del tipo “entonces”-“ahora”, que se bastan a sí mismos, y que es contrario al proceder uniforme de Propercio en todo el pasaje el añadir a esta primera oposición una segunda (“antes”-”después” en el tiempo común de los orígenes), que desborda el dístico (versos 27-28-verso 29).

4º Procediendo con rigor, sin deducir ninguna oposición de la diferencia de tiempos verbales ni de *prima,* sin retener tampoco la articulación *miles-praetoria,* podemos aplicar los versos 27-28 únicamente a lo que precede, sólo a los compañeros de los *fratres;* incluso en este caso, resultaría que, desde el momento en que los compañeros de los *fratres* ya no son considerados desde el punto de vista de la dirección política y del culto (en lo cual han ocupado, sin competencia, 18 versos), sino desde el punto de vista del combate, una imperiosa asociación de ideas llama a escena a Lucumón, los sustituye Lucumón. Si se ahonda en esta solución, volveremos fácilmente a la segunda.

Sea cual sea la suerte de los versos 27-28, se apunte en la dirección que se apunte, el verso 29 no ofrece materia para ninguna clase de dudas: a pesar de la simplicidad de su equipo, Ligmón es el más visible, el más evolucionado de los guerreros de esa época.

III. El verso 30, el verso de Tacio, ha sido interpretado de dos maneras. La única aceptable, ya adoptada por Passerat y apoyada, parece ser, por la

mayoría de los exégetas, le da el siguiente significado: "La parte (más) grande de las posesiones de Tacio no sobrepasaba a las ovejas, estaba limitada a las ovejas". Dicho de otra forma: cuando el orden de desarrollo menciona el nombre del rey de los sabinos, lo que el lector esperaba y lo que el poeta le aporta es una nota económica, una apreciación de su riqueza[11] *(cf.* más arriba, en Ovidio, *uicinia diues*; en Floro, *auitas opes):* sí, Tacio era el rico de esos tiempos (*magna pars* sugiere que el todo era considerable), pero en la forma todavía sencilla que revestía entonces la riqueza: pastoril. Se ocupaba de las ovejas, y no del comercio ni de la industria; tenía ovejas, y no oro ni monedas; incluso el texto puede sugerir que poseía ovejas y no bueyes.

La otra interpretación propuesta (Hertzberg) entiende *res* de una forma completamente distinta: "los asuntos" y, como Tacio es rey, los asuntos de los que se ocupa un rey, es decir, políticos, administrativos, judiciales y religiosos; y se obtiene: "Tacio trataba la mayor parte de los asuntos en medio de sus ovejas, sin alejarse de sus ovejas". Es poco verosímil. Ciertamente *res* es una palabra lo bastante vaga y frecuentemente utilizada como para que se puedan alegar ejemplos que se orienten hacia ese significado (aunque en ninguno de los que cita Camps pueda interpretarse exactamente como *negotia, officia*), pero hay que buscarlos, mientras que el significado "cosas poseídas, bienes" es usual. Además, con este último valor, el verso de Propercio se hace eco de una tradición constante en la antigüedad que confirmaba la transparente etimología de *pecunia,* derivada de *pecu(s):* primitivamente, los valores se estimaban por cabezas de ganado o, como dice Cicerón (*República*, II, 16), a propósito, justamente, de esta época: *tum erat res in pecore et locorum possessionibus* (véase igualmente los numerosos textos paralelos citados por Shakleton Bailey). En cuanto a la precisión *magna pars rerum,* se justifica plenamente si se la traduce como "la parte (más) grande de la riqueza de Tacio…": incluso en esa época, incluso en esa forma elemental de economía, el rico debía asimismo poseer otras cosas, casas, tierras y un mínimo de mobiliario y joyas; además, Shakleton Bailey ha recalcado expresiones muy cercanas, en Ovidio por ejemplo *(Metamorfosis*, VII, 522, *et quota pars illi rerum periere mearum*; IX, 20, *sed popularis ero et rerum pars una tuarum).* Si por el contrario se interpreta a *res* como "los asuntos públicos, los asuntos que son de competencia real", la limitación *magna pars* es a la vez llana y sorprendente: ¿qué interés había, con ese argumento, en subrayar que la regla sufría excepciones, que un residuo de los negocios se trataba lejos de los rebaños? ¿Decimos que san Luis dirimía "la mayor parte de los procesos" bajo el roble de Vincennes? Decimos simplemente, y causa mayor impacto, que "san Luis administraba justicia…" Además,

el mismo cuadro de los asuntos públicos tratados "en medio de las ovejas" es extraño: recuérdense los primeros versos que muestran a los *fratres* y a sus compañeros en sus funciones reales, senatoriales, comiciales; aun siendo rústicos y a pesar de reunirse *in prato,* faltos de *Curia* Hostilia o Julia, no mezclan el cuidado de los rebaños con la administración del Estado.

Se ha discutido, finalmente, sobre el empleo de la preposición *inter.* Nadie, advierte Hertzberg, escribirá en latín *res mihi inter oues est* para significar *meae diuitiae ouibus constant*. Pero *erat inter oues*, limitativo ("no salía de, no sobrepasaba": como decimos todavía "hablando entre nosotros", "que esto quede entre nosotros"), no es el equivalente de *ouibus constat*, simplemente enunciativo. Además, Propercio es poeta y, en su creación verbal, un poeta a menudo arriesgado. Así lo afirma también Shakleton Bailey, que no interpreta *inter* como yo lo hago, "*inter ouilia* might be more logical, but *inter oues* means a natural enough substitute in verse".

Propercio y los historiadores

¿Qué resulta de estas reflexiones? Que los *fratres,* epónimos de los *ramnes,* están caracterizados por la administración del Estado y en el culto; Ligmón, epónimo de los lucerios, lo está, como general, en un marco guerrero, y Tacio, epónimo de los titios, en la gestión de una riqueza pastoril. Y ello con una disposición y unas expresiones que implican que Propercio comprendía plenamente la triple correspondencia: entre los tres hombres y las tres razas componentes; entre los mismos tres hombres y las tres tribus preetruscas; entre esos mismos hombres y esas mismas razas y las tres funciones.[12] No hay nada sorprendente en ello: hemos visto que se trata de la misma doctrina de la analística. Con la salvedad de que Propercio, por la intención de estos 32 versos, no ha tenido que desequilibrar el conjunto como los otros testimonios que hemos considerado precedentemente, acentuando uno u otro carácter particular. Este punto esencial puede todavía precisarse.

Ciertamente la guerra entre los protorromanos y los sabinos, con todas sus circunstancias, está implícita en el fragmento: Ligmón no interviene en la "historia" más que como respuesta a la llamada de Rómulo ante la inmensa movilización de sus adversarios. Pero Propercio recoge a sus personajes, a los epónimos y, en cuanto al primero, a sus compañeros, de un punto más lejano en el tiempo, cuando todavía no pensaban ni los unos ni los otros en luchar, o al menos en luchar en aquella guerra. Esta distancia le permite caracterizarlos

sin relacionar expresamente sus caracteres con el violento acontecimiento en el que se verán todos ellos implicados. Incluso se tiene la impresión de que evita hablar de "su" guerra: quizá porque reserva la explotación de este hecho para otras elegías, como la cuarta, la de Tarpeya, o la décima, la de Júpiter Feretrio. Por ello puede, sin escándalo, dejar en la sombra el valor militar de los protorromanos y poner en evidencia sólo su vocación de gobernantes y de oficiantes de los cultos nacionales, mientras que podemos recordar que los Fastos, en la referencia a las calendas de marzo donde se encuentran Marte y Lucina y en las que es Marte quien habla, difuminan el aspecto "primera función" de Rómulo para poner en relieve su vocación militar, *patriam mentem,* y reducen su relación particular con los dioses (lo que Tito Livio expresa mediante la palabra *di* que precede a *uirtus*) a su cualidad de hijo de un dios, cualidad además orientada hacia la guerra, pues su padre es Marte. Inversamente, Tacio y los sabinos son reducidos por Tito Livio, preocupado únicamente en explicar el rapto de las sabinas por la necesidad precisa de Rómulo, a la cualidad de "poseedores de mujeres", dejando sin explicar el hecho de que son ricos (nota que los Fastos y Flora conservan), etc. En resumen, si, como hemos visto, se completan los unos con los otros todos los relatos o alusiones de Tito Livio, Ovidio, Flora y, con mayores precauciones porque hay en ellos también filosofía griega, los de Plutarco y los de Dionisio de Halicarnaso, y si se presta atención a los mismos episodios de la guerra (Tacio comprando a Tarpeya, Rómulo obteniendo el milagro de Júpiter), nos encontraremos ante un material completo y equilibrado, en el que los protorromanos son los favoritos de los dioses al mismo tiempo que valientes, pero desprovistos de riquezas *(inopes),* en el que Lucumón es un puro técnico de la guerra, y en el que los sabinos, por lo demás valientes, no sólo son los padres de sus hijas, sino los ricos *(uicinia diues).* Sin embargo, tomado por separado, cada uno de estos textos cojea por uno o dos puntos, posiblemente porque, en vísperas de la guerra, era necesario reconocer en todos los que iban a enfrentarse, en los tres bandos, un valor militar que confirmaría la batalla del Foro. Por el contrario, la exposición de Propercio puede utilizarse sin preparación: lo dice todo muy claramente. Y de forma homogénea, cosa que no hacen los demás: de cada uno de los tres futuros componentes expresa igualmente la propia ventaja en términos de estado y de comportamiento humano. No nos dice de Lucumón que era un general ni de Tacio que era un rico propietario de rebaños, sino que nos habla de los *fratres,* por ejemplo, que tenían la promesa y la protección de los dioses. Dentro de su función, la primera, describe a los *fratres* y a sus gentes por su actividad política y religiosa, como a Ligmón por su actividad guerrera, como

a Tacio por el balance de sus propiedades. Esta presentación de los *fratres* sólo es posible, lo repito, debido a que la guerra sabina no es todavía de actualidad y no es ofensivo para los romanos que sea omitido, en tiempos de paz, el valor militar de Rómulo. Gracias a este equilibrio el texto de Propercio es un documento privilegiado:[13] transmite al estado puro una concepción que era precisamente la de los analistas y de todos los autores que dependen de ellos, pero que la mayor parte de estos autores, al considerarla únicamente en función de la guerra, tergiversaron, si no alteraron, en diversos puntos.

De la misma forma, comparado al pasaje del décimo libro de las Geórgicas[14] que pone fin al elogio de la agricultura, la ventaja de Propercio es evidente. Prisionero de su tema, Virgilio se ve obligado, incluso en el momento en que evoca la estructura a la vez triétnica y trifuncional de los orígenes, a difuminar la segunda nota, a no repartir entre las razas la excelencia en las funciones e, inicialmente, a borrar la guerra del cuadro de las funciones, con el riesgo de caer en esta paradoja: fue únicamente gracias a la agricultura, con exclusión de la guerra, por lo que la "valerosa Etruria" se "engrandeció", *sic fortis Etruria creuit!* Propercio, que no elogia nada, sino que se enternece ante la humildad general de la Roma naciente, puede por el contrario exponer esta humildad bajo todos sus aspectos: gobierno y culto, atribuidos a los *fratres*; ciencia de la guerra, aplicada a Lucumón (y, con él, a los *luceres Soloni*); economía rural, ilustrada por Tacio.

¿Cómo, entre los eruditos modernos que han consagrado sus estudios a Propercio, han podido ser desconocidas durante tanto tiempo estas intenciones, incluso estas claras divisiones del texto, hasta el punto que su presentación, hace 30 años, figurase como un descubrimiento y, a los ojos de muchos, como una paradoja o un escándalo?

En busca del plan: Krahner, Brandt, Tuerk, Dieterich

En general, a pesar del número y la calidad de los estudios consagrados desde hace un siglo a Propercio, pocos comentadores, y en particular muy pocos autores de comentarios perpetuos, se han preocupado en observar el plan que sigue Propercio en este pasaje. Muchos, incluso, no han reconocido que forma un conjunto cerrado. Así, como los versos 29 (éste anunciado por los versos

"militares" 27-28) y 30 mencionan a Ligmón y a Tacio que, en un principio, eran extranjeros, y como, después de la conclusión de los versos 31-32, el poeta habla de las ciudades de Bovilas, Gabies, Alba y Fidenes, vecinas de Roma, cercanas a Roma, sometidas por Roma, varios autores (Rudolf Hanslik todavía en 1963)[15] han pensado que, tras el verso 26, el poeta abandona Roma y, en una nueva parte unitaria que se extendería desde el verso 27 al 36, pasa revista de forma homogénea a los vecinos conquistados, encontrándose entonces la verdadera conclusión en los versos 37-38:

nil patrium nisi nomen habet Romanus alumnus:
sanguinis altricem non pudet esse lupam!

Ello supone escamotear los versos 31-32 que sólo conciernen a Roma presentándola en la fuerza y en la gloria de su "síntesis", recordando que, en realidad, Ligmón de Solonio y Tacio el sabino no han permanecido como extranjeros, sino que representan, cada uno de ellos, un tercio de la Roma inicial, es decir que son heterogéneos respecto a Bovilas, Gabies, etc., auténticas ciudades extranjeras. Pero lo más asombroso es el trato que ha sufrido el verso 30 y, con él, Tacio. Es aleccionador pasar revista a los planes que han sido propuestos.

El más antiguo tiene cien años. Está firmado por L. Krahner y apareció en *Philologus*, XXVII [1868], 58-87: "Versuch einer Analyse der Elegie des Properz IV, I, 1-70, éd. Hertzb[erg]". Krahner distingue en este fragmento tres partes de las cuales sólo la primera ("1-38") nos concierne:

> La primera parte presenta la simplicidad y fuerza [*sic*] primitivas de Roma, en oposición a la magnificencia de los tiempos de Augusto, tema muy tratado por los poetas. Contiene tres subdivisiones: 1° vv. 3-16, los edificios, es decir, dada la orientación del poema, las suntuosas construcciones de Augusto colocadas en los lugares que, desde la fundación, tenían una importancia en la vida pública de Roma: en primer lugar son mencionados los templos, sobre el Palatino, sobre el Capitolio, a los que se les une el Campo de Marte; luego vienen los edificios políticos del tiempo de Augusto, el palacio sobre el Palatino y la Curia Julia. Los teatros, donde se manifiesta muy particularmente el resplandor de los cultos griegos, constituyen la transición hacia: 2° vv. 17-26, los *sacra;* aquí se mencionan los antiguos cultos simbólicos [*sic*] indígenas (v. 17, *nulli cura fuit externos quaerere diuos*): las Parilia, el October Equus [*sic*], el culto de Vesta, las Compitalia, las

Lupercalia; 3º vv. 27-36, el poder guerrero y la vida política, esta última representada en el interior por las tres tribus en tanto que organización social y por el triunfo en tanto que fuerza victoriosa en el exterior. Resultado de la primera parte: vv. 37-38, *nil patrium…*, es decir, "en la Roma de hoy ya no se reconoce la antigua simplicidad de aquellos venerables comienzos".

Este rápido análisis desconocía divisiones evidentes.

La sección "edificios" contiene dos cosas muy distintas: *a)* del verso 1 al 8, en efecto, se trata del paraje y de la ausencia de edificios nobles, en especial de templos, ausencia total en la mayor parte de Roma (1-2), sobre el Palatino (3-4), sobre el Capitolio (7), sobre la ribera del Tíber (8), ausencia relativa (*facta sine arte casa* [6], contra *aurea templa* [5]) en otras partes no precisadas; *b)* a partir del verso 9, el tema continúa gracias a *domus Remi* y a *curia*, pero los hombres, las funciones y las costumbres políticas de los hombres aparecen y, desde el verso 10, son evidentemente más importantes que los lugares o edificios mencionados; el significado de *curia* (senado en tanto que edificio en el verso 11 y senado en tanto que reunión de senadores en el verso 12) testimonia el deslizamiento subrayado anteriormente, en el comentario perpetuo; en cuanto a los Quirites y al senado de los versos 13-14, se valen por sí mismos y no se apoyan, diríamos, en ningún lugar edificado. El poeta había iluminado por otra parte el giro del análisis al mencionar, en el verso 10, a los *fratres,* primer componente futuro de la totalidad romana.

La sección *sacra* es la mejor tratada y es exacto que la mención de los teatros, o más bien de la ausencia de teatros en los orígenes, constituye una transición natural hacia los asuntos religiosos.

En cambio la mescolanza de los versos 27-36 reunidos bajo el título "Kriegsmacht und Staatsleben" es inaceptable. El "Staatsleben", la vida política, con los reyes, los Quirites y el senado, la ha evocado Propercio más arriba; la mención de las tres tribus (¡introducida por *hinc!*) no "prolonga" en un movimiento enumerativo continuo, lineal, las de Ligmón y Tacio, sino que, al enlazar *Ramnes* con *fratres*, marca por el contrario que un desarrollo de tres partes, en el que Ligmón y Tacio constituían el segundo y tercer término, acaba de terminar.

Muchos de estos defectos están corregidos en el plan más atento que Carolus Brandt propuso en 1880 (*Quaestiones Propertianae,* disertación inaugural, Berlín), intentando precisamente subsanar los reproches de negligencia e incoherencia que se achacaban a Propercio. De hecho, solamente al final flaqueó;

no se dio cuenta de un punto esencial, o más bien una mala interpretación del verso 30 le impidió reconocerlo, de forma que su división queda incompleta. Los versos 1-8, anuncia Brandt en la página 36, hablan del *aspectus* que tenía Roma en los tiempos más antiguos; los versos 9-16 hablan de *uetere ciuitate;* los versos 17-26 del *deorum cultu* de esa época; por último, los versos 27-30 de *re militari*. El análisis de cada una de las tres primeras partes está muy bien hecho, con agudas observaciones (por ejemplo, la justificación de la "falta de gusto" que podría suponer la repetición de *boues* en los versos 4 y 8). En particular la sección de *ciuitate* constata correctamente la enumeración de los órganos políticos, *regna, Quirites, senatores*, y la sección de *ueteris Romae deorum cultu* (apoyando la interpretación del verso 18 por *oscillationes*, evitando a justo título hablar del Caballo de Octubre en el verso 20 y discutiendo razonablemente la dificultad que comporta *celebrare* en el verso 19) pone al poeta al abrigo de cualquier reproche de composición: "sequitur de Vesta, Compitalibus, Lupercalibus, ita ut vituperari nihil possit". Desgraciadamente esta precisión no vuelve a encontrarse en lo que respecta a los versos *quibus de re militari egit*, que Brandt glosa en estos términos: "El que estableció los primeros *praetoria* iba cubierto de un gorro rústico, pues antes los soldados (se trata de una cita de otro pasaje del mismo Propercio) no conocían más que *aprico frigida castra Lare*, acampaban al raso, al aire libre; e igualmente, Tacio, general muy ilustre, era al mismo tiempo pastor". Vanamente he buscado en el verso 30 algo que permita calificar a Tacio de *dux celeberrimus*.[16] Ciertamente, en otra de las *Elegías romanas,* la de Tarpeya, se describe al mismo Tacio como *dux,* como un brillante y elegante oficial, pero las circunstancias y las necesidades del relato son muy diferentes y no podemos abonar al Tacio de la primera elegía los caracteres y ventajas otorgadas por la cuarta al hermoso guerrero que hizo perder el juicio a la Vestal. Si Brandt hubiera mantenido hasta el final su respeto por el texto, no hubiera tratado a Ligmón y a Tacio como equivalentes, y no hubiera añadido al *inter oues*, que está bien colocado en el verso 30, un *dux celeberrimus* que no sugiere nada.

Cinco años más tarde, Mauritius Tuerk, en una disertación de Halle titulada *De Propertii carminum quae pertinent ad antiquitatem Romanam auctoribus,* analizó también (pp. 49-59) este comienzo de la primera elegía romana. Siguió punto por punto a su predecesor, salvo en su interpretación del verso 30, pero la que propuso en su lugar no es más satisfactoria. Como Brandt, tras una obertura *de forma ueteris urbis,* distingue una parte política que describe a los *reges* y a los *senatores*, luego un "tertium locum" donde son expuestos *nonnulla ueterum sacra*, los *sacra* que son *patria ac domestica* (donde reaparece

desgraciadamente el caballo de los Idus de Octubre), y por último, una parte de *re militari* que, progresando respecto a Brandt, reduce a los versos 27-29 y a Ligmón, y de la que separa a Tacio. Pero Tacio le ha inspirado mal; si no desdobla a Lucumón, desdobla a Rómulo: "Quid autem poeta de Romulo dixerat, id etiam de Tatio pro certo habebat". Dicho de otra forma, la intención del verso 30 sería la misma que la de los versos 9-14 en los que, con *fratres*, se desarrollaba el origen de la realeza. Por ello Tuerk adopta la explicación de *magna pars rerum* como "la mayor parte de los asuntos públicos, de los asuntos de gobierno", cuya poca verosimilitud ha sido establecida más arriba; por ello también admite, en este plan cuya perfección afirmó él mismo al comienzo (p. 49, n. 1), un doble empleo, un retroceso que encerraría ciertamente una grave debilidad.

En su célebre artículo en el *Rheinisches Museum* (N. F. LV [1900], 191-221), "Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius", Albrecht Dieterich más bien retrocede respecto a Tuerk. Repite la desgraciada interpretación de éste del verso 30, pero además, aun reconociendo que, a partir del verso 11, la mención de los edificios deja algún espacio "a la descripción de las costumbres más antiguas", de hecho se guarda de recalcar las frases que hablan de los *reges,* de los *Quirites* y de los *senatores* (¡que son diferentes de los "älteste Bräuche"!) y trata a los versos 1-16 como formando una sola parte, a la cual suceden en primer lugar "las celebraciones culturales y las fiestas religiosas" (17-26), y a continuación una parte formada por una materia compuesta, mal definida, donde reúne toda clase de elementos, del verso 27 al 38: "La simplicidad de la 'Kriegsführung' de los antiguos tiempos, los primeros *praetoria* que estableció Ligmón con su gorro de fieltro, Tacio gobernando *(magna pars rerum)* entre sus rebaños —cuya inexpresada contrapartida la constituirían el resplandeciente Palatino y el esplendor del gobierno de Augusto— conducen a una rápida revista del desarrollo de Roma en los inicios de su historia guerrera".

Al lado de estas tentativas que se encuentran, todas ellas, en "disertaciones" sobre Propercio, se leen pocas observaciones relativas al plan entre los editores del poeta, incluso entre los que han unido a su edición un abundante aparato de notas. No hay más que una excepción: Max Rothstein, en las desbordantes "Erklärungen" de su edición (II parte, 2ª ed., 1924). Pero Rothstein se atuvo a lo que había propuesto Tuerk, de quien glosa en estos términos la interpretación de los versos 29 y 30: "De la misma forma que el más célebre de los jefes militares de los antiguos romanos llevaba en su cuartel general un gorro de piel a guisa de casco, igualmente Tito Tacio había establecido su residencia entre sus rebaños; *res,* aquí, no significa las posesiones, sino los asuntos, exac-

tamente los asuntos de Estado, que no eran tratados en un palacio real, sino en el decorado más simple".

Es una lástima que los otros anotadores no hayan abordado el problema: varios de ellos, rectificando felizmente el erróneo significado dado al verso 30, tenían medios suficientes para retocar el análisis de Tuerk y para darle un contenido totalmente satisfactorio. Así, H. E. Butler (1905): "v. 30 Titus Tatius… was no more than a shepherd" (pero nada sobre este punto en Butler-Barber (1933); Shakleton Bailey (1956): "Tatius' wealth lay largely in his flocks".

Nos podemos preguntar por qué tantos observadores minuciosos y preocupados por apartar de Propercio todo reproche de negligencia han podido ignorar la evidente intención del poeta y admitir que el verso de Tacio o bien no añade nada al verso de Ligmón que le precede, o bien hace un *double emploi*, a distancia, con los versos de los *fratres*. Quizá les ha repugnado autentificar un plan disimétrico en el que, después de una primera parte de ocho versos consagrada a los lugares y a los monumentos, y después de una segunda de 18 versos, consagrada al gobierno y al culto; una tercera parte de tres versos concerniente a la guerra, y una cuarta de un solo verso, a la economía, seguido el conjunto, como conclusión, de una síntesis de dos versos. Les ha parecido necesario lograr una unidad más considerable en la fragmentación del final; unos (Krahner, Dieterich) obtuvieron este resultado forzando o ignorando las expresiones que se les resistían y fabricando, del verso 27 al verso 36, una "tercera parte" cuyos elementos tendrían como factor común el haber girado hacia las relaciones de Roma con "sus vecinos"; otros (Brandt), más respetuosos con el texto, lo obtuvieron violentando únicamente el verso 30 y uniéndolo, como militar, a los tres versos precedentes para constituir una tercera parte —de cuatro versos— algo menos corta; otros, en fin (Tuerk, Rothstein), se resignaron a considerar el verso 30 como una pequeña negligencia del plan, una aplicación a Tacio de lo que ya se había dicho de los *fratres*.

Pero la desigualdad de las partes, la brevedad extrema (3 versos, 1 verso) de las dos últimas, ¿constituyen realmente un defecto? Puede suceder que nos dejemos impresionar falsamente por la palabra "parte" que estamos obligados a emplear cuando queremos precisar un plan, pero que resulta un poco maciza cuando el plan considerado representa un conjunto de 32 versos. De hecho, el plan se imponía a Propercio desde el momento en que había decidido desarrollar su tema, la simplicidad de los orígenes, en el marco de los componentes

de la Roma primitiva; pero varias razones lo conducían a no dar a cada una de las tres un desarrollo similar. 1º Para su intención patriótica, la componente que depende directamente de Rómulo y Remo era la más prestigiosa, la más importante también, pues es sobre todo a sus dioses y a sus instituciones a los que Roma debe su *maiestas*. 2º Desde el punto de vista técnico, la organización política y sobre todo la religión ofrecían muchas más ocasiones de oponer el estado de cosas primitivo al de Augusto con unos medios precisos, con un culto preciso, y no la guerra o la economía: para estos dos capítulos, la oposición entre lo antiguo y lo moderno fue reducida a tópicos, pues, si el poeta hubiera querido precisar habría exigido, para cada caso particular, más espacio que un díptico. 3º Desde el punto de vista estético, la exigencia de desarrollos de una misma longitud hubiera abrumado el desarrollo general sin beneficio alguno. Una de las bellezas de este texto radica en el carácter alusivo de muchas expresiones, una cierta prisa, precipitación incluso, que no permite al lector detenerse en ninguna imagen, en ninguna impresión. Por ello, después de que escogió desarrollar el tema en tres partes, lo que permitía el máximo de esas anotaciones a la vez breves, precisas y ricas, ¿no resultaba elegante reducir la segunda a tres versos, la tercera a uno sólo, para llegar lo más rápidamente posible a la conclusión que ya prevé el lector romano, informado de la historia, y que constituirá por otra parte un punto de partida para otros desarrollos? La misma obra de Propercio prueba que esta última reflexión no es gratuita. En otra de las *Elegías romanas*, la de Tarpeya (IV, 4), el plan no es menos claro, y no menos desiguales las "partes"; de ellas sólo una interesó al genio elegiaco del poeta: la meditación amorosa de la Vestal y los preliminares de la traición ocupan 50 versos, mientras que lo que todo el mundo conoce y espera es expedido rápidamente, expresado de una forma cada vez más breve: la traición en ocho versos, el castigo en cuatro, el "eponimato" de la Roca en dos. Más que el hexámetro indefinidamente repetido, era la forma segmentaria de la composición en dípticos lo que ofrecía esta facilidad o esta tentación a los poetas; la técnica de los *Fastos,* comparada a la de las *Metamorfosis,* pone en evidencia una libertad de maniobra que es como el reverso ventajoso de lo que algunos consideran como defectos: el vuelo corto y un riesgo de monotonía.[17]

Otras intenciones de Propercio

A esta intención que conforma el conjunto de su materia, ¿ha asociado Propercio otras? Puede ser, pero dentro de unos límites bastante estrechos: ¿cómo

un texto como éste se podría prestar de un extremo al otro, en todos sus puntos, a varias explicaciones? Dos intenciones diferentes han sido reconocidas.

El comienzo de la *Elegía* está consagrado evidentemente a los lugares, a unos lugares que, edificados con suntuosidad "ahora", estaban "entonces" —en los tiempos de Eneas y Evandro— desnudos, sin edificios: Roma en su conjunto, luego el Palatino, luego el Capitolio. Entre estos dos últimos ha sido colocado sin embargo un dístico que habla de otra cosa: la extrema simplicidad de lo que debía convertirse en la escultura y la arquitectura sagradas, y ello en general, sin referencia a lugares precisos. Este comienzo ha conducido a muchos autores, siguiendo a Dieterich,[18] a considerar el conjunto de los 32 o 38 primeros versos como desarrollando el mismo tema, como prolongando *hoc quodcumque uides…* Constituiría una περιήγησις, un paseo de observatorio en observatorio propuesto por el poeta, el *hospes*, a su lector-visitante. Los dos dísticos que siguen (9-10, 11-12) mencionan todavía, en efecto, monumentos precisos: la *domus Augustana* (o, de nuevo, el templo de Apolo), y la *curia*. Pero el primer monumento ya se opone a una forma más ruda de hábitat primitivo, el hogar de los hermanos, y no a la nada, y, en el segundo dístico, la oposición no es entre la Curia Julia y una curia más humilde u otro edificio cualquiera, sino únicamente entre dos tipos de senadores *(praetexto senatu, pellitos patres)*. En el resto no se menciona ningún otro monumento de la Roma de Augusto. Ciertamente se puede poner un nombre al *theatro* del verso 15, y la mayor parte de las fiestas mencionadas a continuación, hasta las Lupercalia, debían celebrarse "en alguna parte", pero este "alguna parte" queda en todo caso virtual. En estas condiciones, ¿es sostenible la tesis de Dieterich? Recientemente ha vuelto a adoptarla Julien Guey, en su extensión más amplia, con mucha ciencia e ingeniosidad.[19] No puedo decir que me haya convencido plenamente.

Por otra parte, como tantas otras obras de la época, las *Elegías romanas* sirven, por encargo, a la política de Augusto. Por lo tanto es probable que, en más de un pasaje, este comienzo de la primera haga referencia no sólo, en general, al esplendor de la Roma contemporánea, sino a algunas de las creaciones, de las restauraciones, de las reformas y también de las construcciones que fueron tan numerosas bajo el reinado de Augusto: los *sacra Palatia* de Febo Naval y lo que se esconde bajo la expresión *domus Remi* pertenecen al príncipe. ¿Debemos generalizar y pensar que todo, en esta obertura, está en función de su persona y de su obra? Esto es lo que Pierre Grimal ha pretendido establecer,[20] pero no estoy seguro de que lo haya logrado, sobre todo en lo que respecta a las fiestas. Así, la mención de las Parilia, día del nacimiento de

Roma, parece aquí lo bastante natural como para que no se alegue que fue en esta fiesta, en el 42, cuando Octavio convirtió en oficial la divinización de César. El hecho de que Augusto se erigiera en sumo pontífice el año 12 antes de nuestra era, ¿es suficiente para buscar una alusión a Augusto en las Vestalia? A mi modo de ver, aun atribuyendo a Propercio esta preocupación muy natural, más bien que esta "intención", no hay que reconocerla más que en los puntos donde es evidente.[21]

Me propongo mostrar ahora cómo Virgilio, en la segunda mitad de la *Eneida,* sacó un partido mucho más considerable a la variante de las tres razas de la leyenda trifuncional de los orígenes de Roma.

IV. UNA INTENCIÓN DE VIRGILIO

Fata cerrados en los seis últimos cantos de la *Eneida*

His ubi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis, portaque emittit eburna,
ille uiam secat ad naues sociosque reuisit…

De esta forma Anquises acompaña gravemente a sus huéspedes hasta la puerta de marfil. Sin duda Eneas se despide de la Sibila. En todo caso se apresura a unirse a sus compañeros y a sus naves.

Al abandonar el sexto canto con todos estos ilustres nombres, Eneas ve por fin claro su destino. En el teatro de las Sombras han sido presentadas a sus ojos las glorias de Roma, heredera de Lavinio. La larga noche de Troya, los años de incierta navegación, los oráculos y los milagros, el rechazo de la tentación púnica, todo ha adquirido un sentido: devuelta a su origen ausonio, la realeza de Príamo va a florecer de nuevo sobre esta tierra prometida por fin alcanzada, Italia. Únicamente el punto preciso donde se producirá la maravilla permanece desconocido, pero ello no puede durar mucho tiempo.

Si los seis primeros cantos del poema han descrito, paso a paso, el lento y difícil descubrimiento de esta misión, con el séptimo se impone otra materia: Eneas debe cumplir su destino.[1] Pero, de repente, antes incluso de que un último signo de los dioses le revele los parajes que lo esperan, nos enteramos de que no está solo en el trabajo de la maduración de Roma. Un colaborador, y pronto dos, están dispuestos para la tarea. También ellos han recibido su misión.

Los *fata* individuales, para llamarlos por su nombre, jalonan estos últimos cantos. No hay héroe importante en uno u otro bando que no se sepa o se sienta marcado. Pero la mayor parte de estos programas propuestos a sus pasiones y a sus hazañas son unos programas cerrados, sin otro porvenir que una muerte estéril. Evandro y Turno, por ejemplo.

El anciano Evandro ha realizado ya su destino: su madre, la ninfa Carmenta, y el dios Apolo han sido los responsables (VIII, 333-356):

me pulsum patria pelagique extrema sequentem
Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum
his posuere locis, matrisque egere tremenda
Carmentis nymphae monita, et deus auctor Apollo.

A mí, expulsado de mi patria, errando por los mares más remotos, la omnipotente Fortuna y el hado ineluctable me situaron en estos lugares a donde fui conducido por los venerables avisos de Carmenta, mi madre, y por los oráculos de Apolo.

Y él, ¿qué hace con sus árcades sobre este futuro Palatino del que su hijo Palante, llamado así por un antepasado, anuncia el nombre? No lo sabe. Toda su esperanza radica en este hermoso joven, hijo único de su vejez, que tuvo en la misma Italia de una mujer sabina. Se lo entregará a Eneas por compañero. Luego, Palante caerá y, aunque será vengado con esplendor en la última escena del poema, no por ello la pequeña colonia árcade corre mejor suerte: Palantea no habrá sido, a la postre, más que un esbozo, una figura de Roma.

Turno es más complejo. Se entera rápidamente de los *fata* de sus adversarios y sabe que son irremediables. Pero pertenece a esa raza de hombres que no ceden jamás. ¿Necesitan acaso engañarse para proseguir una lucha desigual? A veces, en los raros momentos en que se tornan semejantes a nosotros (IX, 133-138):

Nil me fatalia *terrent,*
si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum.
Sat fatis *Venerique datum, tetigere quod arua*
fertilis Ausoniae Troes: sunt et mea contra
fata *mihi, ferro sceleratam exscindere gentem*
coniuge praerepta…

Nada me arredran los hados ni los oráculos de los que los frigios tanto se ufanan. Bastante se otorgó a los hados y a Venus, pues consiguieron llegar a los campos de la fértil Ausonia; también yo tengo mis propios hados: debo exterminar a hierro esa raza criminal que me roba a mi esposa…

No es ingenuo: esta confusión entre su propia voluntad de la que está seguro y un destino sin *auctor* es una costumbre entre sus compañeros, a quienes

el milagro de los navíos de Eneas metamorfoseados en ninfas acaba de conmover. Quizá, fugazmente, se siente protegido por Juno, pero esto, ¿equivale a un *fatum*? De hecho está condenado desde siempre. El rey de los dioses dice a Hércules al mismo tiempo que le niega la salvación de Palante (X, 471-472):

> … *et iam sua Turnum*
> fata *uocant metasque dati peruenit ad aeui.*

Ya los hados llaman también a Turno; está llegando a los límites otorgados a su vida.

Su victoria sobre Palante puede acarrearle alguna vana ilusión (X, 501):

> *nescia mens hominum* fati *sortisque futurae…*

La inteligencia de los mortales, ignorante del hado y del porvenir…

Pero desde el final del canto undécimo, tras la muerte de su aliada, la amazona Camila, Turno multiplica las falsas maniobras —*saeua Jouis sic numina poscunt*, así lo requieren las crueles decisiones de Júpiter— y camina muy de prisa, conscientemente, hacia una muerte en la que se concreta todo su destino. Cuando su hermana, la ninfa Juturna, pretende por última vez apartarle del duelo supremo, aquél responde (XII, 676-678):

> *Jam iam* fata *soror, superant, absiste morari:*
> *quo deus et quo dura uocat Fortuna sequamur.*
> *Stat conferre manum Aeneae…*

Se ha acabado, hermana mía, los hados son los más fuertes, no me retengas. Marcharé hacia donde me llaman el dios y la cruel Fortuna. Está escrito que luche contra Eneas…

Y sus últimas palabras, como respuesta a la invectiva de Eneas, constituirán el reconocimiento de la derrota mística que le va a infligir el otro (XII, 894-895):

> … *no me tua feruida terrent*
> *dicta ferox. Di me terrent et Juppiter hostis!*

Insolente, no son tus rugientes palabras lo que me aterra; ¡son los dioses y la enemistad de Júpiter!

¿Por qué distinguiría entre el *fatum* y los dioses? Bajo nombres diversos se trata de la misma cosa: o bien el *fatum* viene de los dioses, o bien los dioses se constituyen en augustos ministros del *fatum*.[2]

Sobre los héroes más jóvenes, sobre esos adolescentes en la flor de la edad que han conmovido siempre la ternura y la piedad de Virgilio, pesan unos *fata* todavía más inmediatamente cerrados. Lauso, hijo de Mecencio, se encuentra en la pelea con Palante, hijo de Evandro (X, 434-435):

nec multum discrepat aetas,
egregii forma…

Tienen casi la misma edad, son hermosos…

Todo lo que Júpiter puede hacer es impedir el inmenso escándalo que supondría un duelo entre dos obras maestras de la naturaleza a quienes una providencia más alejandrina, a despecho de todo, había unido en amistad. No permite que se enfrenten. Pero ello no es más que una demora (X, 437):

Mox illos sua fata *manent maiore sub hoste…*

Sus hados les esperan; el uno y el otro van a sucumbir ante un enemigo más temible…

Palante caerá en efecto bajo los golpes de Turno, Lauso bajo los de Eneas.

Mecencio, el *contemptor deum,* quiere ignorar durante largo tiempo sus *fata,* pero, también para él, los *fata* no significan nada más que la muerte. Cuando una de sus víctimas, antes de entregar su alma, le grita (X, 700-710):

… *te quoque* fata
prospectant paria, atque eadem mox arua tenebis!

También a ti te acecha un destino semejante, ¡pronto abrazarás la misma tierra!

desafía por última vez a Júpiter:

Nunc morere! ast de me diuum pater atque hominum rex uiderit!

Ahora, ¡muere! En cuanto a mí, ¡el padre de los dioses y rey de los hombres decidirá!

Pero poco después, la noticia de la muerte de su hijo, de aquel Lauso que el piadoso Eneas ha honrado al mismo tiempo que matado, lo transforma, hace por fin de él un hombre; el brusco remordimiento de su pasada crueldad, al mezclarse con un repentino patriotismo itálico, le inspira nobles palabras que dirige, desdén supremo, a su corcel; luego, a pesar de su herida, prueba fortuna por última vez, aun sabiendo que es inútil (X, 880-882):

nec mortem horremus, nec diuum parcimus ulli,
desine: iam uenio moriturus, et haec tibi porto
dona prius…

No tengo miedo a la muerte y no existe dios al que yo no desafíe. ¡Basta; vengo para morir, pero antes te traigo estos presentes!

El golpe que destina a Eneas yerra el blanco, y es él, *moriturus*, quien sucumbe, poniendo fin no sólo a su propia vida, sino a todo un periodo de la historia etrusca.

Los tres *fata* abiertos y convergentes: Eneas, Latino y Tarcón

La mayor parte de estos numerosos *fata* de los cantos VII-XII no desembocan más que en el aniquilamiento, no suponen más que condena o destrucción; tres constituyen la excepción, sólo tres. Y los tres, a través de los troyanos y su fundación, interesan a Roma.

En primer lugar el de Eneas, del que tiene ahora plena conciencia y que es doble: mantendrá los cultos de Ilión, cuyos dioses *(di patrii, Penates)* ha salvado; fundará en Italia un nuevo Estado que, tras algunas metamorfosis, se convertirá en Roma y gobernará al mundo. Después de su salida de los Infiernos sabe todo lo esencial y, apenas comenzado el séptimo canto, se resuelve la última incertidumbre en una escena que la tradición exigía y que podría haber sido únicamente divertida, pero que la magia virgiliana ha dignificado (107-134):

Eneas, los jefes troyanos y el hermoso Julo reposan bajo la fronda de un gran árbol. Preparan su comida, colocan bajo los manjares las tortas de flor de harina, extendidas sobre la hierba —ésta era la orden de Júpiter— y cubren de frutos silvestres esta mesa cereal. Entonces sucedió que, una vez consumidos los manjares, el hambre les empujó a arremeter contra las ligeras Cortezas. Pero apenas hubieron roto con sus manos y hubieron mordido la pasta circular, portadora del hado *(orbem fatalis crusti),* con sus dientes audaces, sin perdonar ningún trozo, dijo Julo: "¡Nos estamos comiendo hasta las propias mesas!" Esta divertida observación bastó: apenas pronunciada puso fin al tiempo de nuestras pruebas. Al oírla de boca de su hijo, deslumbrado por el signo divino que encerraba, el padre gritó: "¡Salve, oh tierra que me debían los hados! ¡Y vosotros, fieles penates de Troya, salve! Ésta es nuestra mansión, ésta es nuestra patria. Sí, ahora me acuerdo; mi padre Anquises, en forma enigmática, me transmitió los destinos. Hijo mío, me dijo, cuando, empujado hacia tierras desconocidas, el hambre te obligue, una vez apurados los platos, a consumir las mesas, has de saber que, en tu fatiga, podrás esperar una estancia duradera, y acuérdate de erigir allí con tus propias manos y de fortificar los primeros edificios de una ciudad… ¡Así esta hambre era la última prueba que nos esperaba y que debía poner término a nuestro exilio! Ánimo, pues, y mañana, con los primeros rayos del sol, exploremos alegremente estos lugares esparciéndonos desde el puerto, veamos qué hombres los habitan y dónde se erige su ciudad. De momento, ofreced libaciones a Júpiter, elevad plegarias a Anquises, mi padre, y volved a poner el vino sobre las mesas…"

Inmediatamente Eneas entabla con el mundo divino uno de esos diálogos, uno de esos intercambios de plegarias y de signos que forman el ordinario de la vida romana: invoca a las divinidades todavía desconocidas del suelo del que toma posesión, luego a los grandes dioses de Asia que lo han conducido hacia allí; Júpiter que, ciertamente, es en todas partes Júpiter, pero que, para él, fue inicialmente y sigue siendo en ese momento solemne el Júpiter del monte Ida; Cibeles de Frigia; en fin, en el cielo, su madre Venus y, en el Erebo, su padre Anquises. Júpiter responde al instante: el trueno suena tres veces y aparece una nube de llamas de oro que la misma mano del dios se digna agitar. Los troyanos están llenos de júbilo, exploran la zona, se aprestan a entablar conocimiento con los indígenas, pero antes que nada, siguiendo el rito de los fundadores, Eneas marca con un foso el trazado de los muros y fortifica la ciudad de una forma más duradera que un simple campamento (VII, 137-159).

Es entonces cuando Eneas, o más bien los embajadores que envía a la ciudad más próxima se enteran de una sorprendente y feliz noticia: los troyanos, con su jefe, han sido ya anunciados. Pero el poeta, desde el comienzo del canto, antes incluso de fijar a Eneas en ese lugar mediante la escena de comerse la mesa, había preferido advertirlo a su lector, como para subrayar la dignidad equivalente de los dos *fata* que van a juntarse. Y lo ha hecho después de una invocación a la Musa tan solemne como ha sido, al comienzo del primer canto, la obertura de todo el poema (VII, 37-45):

> Ahora, Erato, voy a narrar qué reyes, qué circunstancias y qué situación encontró el primer ejército extranjero que acercó su flota a las playas ausonias, y me remontaré hasta el origen de los primeros combates. Diosa, inspira al poeta; voy a hablar de horribles guerras, de batallas, de reyes inducidos a la matanza por sus furores y del ejército tirreno, y de toda la Hesperia levantada en armas. Un mayor orden de cosas surge ante mí, una obra mayor emprendo…

Los indígenas entre los que se va a establecer Eneas son los latinos, cuya ciudad principal, la de los laurentes —así llamada por un laurel maravilloso, sede de signos divinos—, tiene por rey al anciano Latino. Al haberle arrebatado un *fatum diuum* (v. 50) a su único hijo, toda su descendencia se reduce a una joven, Lavinia. Heredera de este gran estado —*tantas sedes*—, cien pretendientes aspiran a su mano. El favorito es Turno, rey de los rútulos; hermoso entre todos ellos, descendiente de ilustres antepasados, cuenta con el apoyo de la propia madre de la joven, Amata. Pero se han manifestado prodigios inquietantes, uno de los cuales, latino por excelencia, sobre el mismo cuerpo de la joven: un día, en el altar, un fuego se alumbró sobre su cabeza y ella recorrió el palacio, rodeada de llamas y sin quemaduras. De donde se ha deducido que ella sería *illustrem fama fatisque* (79), pero que su pueblo sufriría una gran guerra. Inquieto, Latino entra en el bosque sagrado a consultar a su propio padre, el dios Fauno, y recibe una clara respuesta (VII, 96-101):

> *Ne pete connubiis natam sociare Latinis,*
> *o mea progenies, thalamis neu crede paratis.*
> *Externi ueniunt generi, qui sanguine nostrum*
> *nomen in astra ferent, quorumque ab stirpe nepotes*
> *omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens*
> *adspicit oceanum, uertique regique uidebunt.*

No intentes, hijo mío, entregar tu hija en matrimonio a ningún latino, desconfía del tálamo que se avecina. Viene hacia ti, de entre los extranjeros, un yerno cuya sangre elevará nuestro nombre hasta los astros, y cuyos descendientes verán vivir a sus pies y doblegarse bajo su reino todo lo que el Sol contempla entre los dos océanos.

Italia se entera rápidamente de estos *responsa patris Fauni,* por los cuales Turno se encuentra eliminado y la realeza latina prometida a un extranjero. Y es precisamente en este momento cuando “los nietos de Laomedonte hacen recalar su armada cerca de la costa herbosa”.

Todo parece por lo tanto sencillo: una joven latina es sustraída a los pretendientes indígenas y reservada con su herencia a un extranjero célibe; el troyano Eneas, viudo de su mujer Creusa, llega en el punto citado hasta las bocas del Tíber y envía sus primeros mensajeros al padre de la joven.

Los comienzos son, en efecto, idílicos.[3] Los emisarios troyanos llegan a la ciudad de los laurentes, el rey los recibe en su rico palacio, y parece ser que sin pensar todavía en el oráculo de Fauno, los acoge con las palabras más lisonjeras; luego viene, inevitablemente, la confrontación de los dos *fata*. Ilioneo, jefe de la embajada troyana, evoca el ilustre origen y la ascendencia divina de Eneas, la guerra exigida por los hados (224) entre Europa y Asia, la marcha de los fugitivos; por último, formula la petición (229-230):

dis sedem exiguam patriis litusque rogamus
innocuum, et cunctis undamque auramque patentem.

Pedimos para los dioses de nuestros mayores una modesta morada, un apacible rincón de la costa, y el agua y el aire, esos bienes comunes a todos los hombres.

Ilioneo precisa: durante la larga navegación, ningún pueblo ha querido acoger a estos héroes ilustres. Pero (239-249):

sed nos fata deum *uestras exquirere terras*
imperiis egere suis.

Pero los hados, siguiendo las órdenes de los dioses, han conducido nuestra búsqueda hasta vuestras tierras.

Tras esta explicación de los *fata* de Eneas (fata *per Aeneae iuro*, ha dicho Ilioneo, 234), el anciano Latino establece la relación que se impone: este ex-

tranjero que sólo viene a pedirle tierras, ¿no será el yerno que le ha anunciado y ordenado el oráculo de Fauno? Y desarrolla en sí mismo las consecuencias: el yerno será su aliado, su colega en la realeza, con iguales auspicios (254-258):

Et ueteris Fauni uoluit sub pectore sortem:
hunc illum fatis *externa ab sede profectum*
portendi generum, paribusque in regna uocari
auspiciis, huic progeniem uirtute futuram
egregiam, et totum quae uiribus occupet orbem!

Y en su pecho examina de nuevo la predicción del viejo Fauno: helo aquí, ese yerno venido de un país extranjero que le ha sido anunciado por los hados y que está llamado a compartir su reino con iguales auspicios; ¡aquel cuyos descendientes, valerosos hasta lo indecible, deben someter bajo su poder al mundo entero!

Inmediatamente acuerda entregarles, con gran placer, más de lo que se le ha pedido (260-261):

… *non uobis rege Latino*
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

Mientras que Latino reine, no os faltará ni la fertilidad de una rica campiña ni la opulencia de Troya.

Y, sin ocultar en ningún momento los hados revelados por Fauno, se confiesa dispuesto a entregar a su hija por esposa a Eneas (272-273):

… *hunc illum poscere* fata
et reor et, si quid ueri mens augurat, opto.

Que sea el hombre que reclaman los hados, lo creo y, si mi sentimiento no me engaña, lo deseo.

Pero, por voluntad de Juno, enemiga encarnizada de los troyanos, este hermoso comienzo tiene una continuación muy diferente. “A los *fata* que conducen a Eneas, a los que le hacen ser esperado, Juno opone los que ella ha imaginado, o mejor creado, es decir los deseos de su odio, a los cuales la paciencia o la prudencia de Júpiter confieren por un tiempo la apariencia de *fata* (293-294):

Heu stirpem inuisam et fatis *contraria nostris*
fata *Phrygum!*

Oh raza odiosa, oh hados de los frigios, contrarios a nuestros hados.

Una de las Furias, mensajera infernal de la diosa, inflama de cólera a Amata, reina de los laurentes, que como una bacante arrastra a su hija y a todas las mujeres de la ciudad hacia los bosques. La propia Alecto inspira a Turno el insensato ardor de la guerra y, coronando su obra, provoca un incidente entre troyanos y latinos que adquiere inmediatamente enormes proporciones. En lugar del amable encuentro previsto entre el yerno Eneas y el suegro Latino, sucede el conflicto inevitable, inmenso, en el que la mayor parte de los pueblos de Italia se unen inmediatamente a los latinos. Advertido por el dios del Tíber al comienzo del canto VIII, Eneas deja su campamento, con Ascanio, al mando de sus lugartenientes y va a pedir ayuda al otro fugitivo, al anciano griego de Arcadia, Evandro, a quien rútulos y latinos disputan también las colinas sobre las que se ha establecido. Evandro lo recibe de la mejor de las formas, pero esto es casi todo lo que puede hacer, ¡tan mediocres son sus fuerzas! Pero es entonces cuando los terceros y últimos *fata* intervienen (VIII, 472-477):

Nobis ad belli auxilium pro nomine tanto
exiguae uires: hinc Tusco claudimur amni,
hinc Rutulus premit et murum circumsonat armis.
Sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis
iungere castra paro; quam fors inopina salutem
ostentat: fatis *huc te poscentibus affers.*

Para ayudaros en la guerra, teniendo en cuenta vuestra fama, nuestras fuerzas son muy escasas: por un lado, nos ciñe el río etrusco; por el otro, el rútulo nos agobia y hace sonar sus armas alrededor de nuestras murallas. Pero tengo la intención de darte por aliados pueblos muy grandes, un ejército sostenido por el poderío de los reinos que lo han formado. Un azar imprevisto nos muestra este medio de salvación, y llegaste en el momento en que los hados te reclamaban.

¿Cuáles son estos nuevos *fata* a los cuales, como a los de Latino, Eneas y sus troyanos, aportan la respuesta y la materia esperadas (VIII, 478-513)?

Haud procul hinc saxo incolitur fundata uetusto
urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.
Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
imperio et saeuis tenuit Mezentius armis.
Quid memorem infandas caedes? Quid facta tyranni
effera? Di capiti ipsius generique reseruent!
Mortua quin etiam iungebat corpora uiuis,
componens manibusque manus atque oribus ora,
tormenti genus, et sanie taboque fluentes
complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem ciues infanda furentem
armati circumsistunt ipsumque domumque,
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant,
ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros
confugere et Turni defendier hospitis armis.
Ergo omnis furiis surrexit Etruria iustis,
regem ad supplicium praesenti Marte reposcunt.
His ego te, Aenea, ductorem millibus addam.
Toto namque fremunt condensae littore puppes
signaque ferre iubent; retinet longaeuus haruspex
fata *canens: "O Maeoniae delecta iuuentus,*
flos ueterum uirtusque uirum, quos iustus in hostem
fert dolor et merita accendit Mezentius ira,
nulli fas Italo tantam subiungere gentem,
externos optate duces". Tum Etrusca resedit
hoc acies campo, monitis exterrita diuum.
Ipse oratores ad me regnique coronam
cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,
succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.
Sed mihi tarda gelu saeclisque effeta senectus
inuidet imperium seraeque ad fortia uires.
Natum exhortarer, ni mixtus matre Sabella
hinc partem patriae traheret. Tu cuius et annis
et generi fata *indulgent, quem numina poscunt,*
ingredere, o Teucrum atque Italum fortissime ductor!

No lejos de aquí se levanta, construida sobre un antiguo peñasco, la ciudad de Agila, donde tiempo atrás la nación lidia, ilustre en la guerra, se estableció entre las montañas etruscas. Tras largos años de prosperidad, fue sometida a la soberbia dominación, a las armas crueles de Mecencio. ¿Rememoraré los crímenes monstruosos, los bárbaros actos del tirano? ¡Dioses, vengadlos sobre su cabeza y sobre su linaje! Juntaba los cadáveres con los vivos, mano contra mano, boca sobre boca y, con esta tortura, mataba de muerte lenta, en un espantoso abrazo, a esos desgraciados que chorreaban sangre corrompida. Pero al final, cansados de estas abominables locuras, los ciudadanos toman las armas, lo cercan, exterminan a sus compañeros y lanzan la llama hasta la techumbre de su mansión. Logra escapar de la matanza y se refugia en las tierras de los rútulos, donde Turno le acoge y le protege con las armas. A resultas de ello, la Etruria entera se irguió en justo furor. Preparados para el combate, reclaman un rey para castigarlo. A ellos, Eneas, voy a darte por caudillo. Pues ya sus densas naves tiemblan por toda la costa y exigen la señal de partida. Pero un anciano arúspice les retiene profetizando este destino: "¡Oh vosotros, lo más escogido de la juventud de Meonia, en quienes brilla en su flor el valor de los antiguos héroes, a los que un justo remordimiento lleva hacia el enemigo y a quienes los crímenes de Mecencio inflamaron de ira, no es lícito que un itálico dirija un grupo tan grande: buscad jefes extranjeros!" Por eso el ejército de los etruscos se ha detenido en esta llanura, atemorizado por los avisos de los dioses. El mismo Tarcón me ha enviado embajadores y la corona real, con el cetro y las insignias del poder, para que vaya hasta su campamento y me haga con la realeza tirrena. Pero, aminorada por el frío de la edad, abrumada por tantos años, la vejez me aparta de aquel mando y mis fuerzas no están lo suficientemente preparadas como para realizar hazañas. Yo hubiera exhortado a mi hijo a que tomara mi lugar si, por su madre sabina, no fuera esta tierra en parte su patria. Pero tú, cuya edad y origen concuerdan con los hados, tú, a quien reclaman los dioses, avanza: serás, oh valerosísimo, el jefe de los troyanos y de los itálicos…

A esta información une el anciano, en señal de su alianza, lo que le es más preciado: unos refuerzos cuyo número puede parecer simbólico, pero que están mandados por su propio hijo, Palante. Sabremos muy pronto que le envía hacia la muerte, pero en ese instante Evandro está colmado de esperanzas, dichoso de que el niño aprenda a vencer viendo cómo actúa Eneas.

El troyano tiene el tiempo justo para recibir el escudo que algunas palabras afectuosas de su madre Venus han bastado para conseguir del divino herrero, y ya confía su navío al Tíber y se presenta en el campamento de los etruscos (X, 148-156):

… Namque, ut ab Euandro castris ingressus Etruscis
regem adit et regi memorat nomenque genusque,
quidue petat quidue ipse ferat, Mezentius arma
quae sibi conciliet uiolentaque pectora Turni
edocet; humanis quae sit fiducia rebus
admonet immiscetque preces: haud fit mora, Tarchon
iungit opes foedusque ferit. Tum libera fati
classem conscendit iussis gens Lydia diuum,
externo commissa duci.

> Una vez ha entrado en el campamento de los etruscos, después de ver a Evandro, se presenta ante el rey, le declara su nombre y linaje, lo que le pide y lo que le ofrece, las nuevas armas ganadas a la causa de Mecencio y los furores de Turno. Le recuerda cuán inciertas son las cosas humanas y mezcla sus advertencias con plegarias. Tarcón no duda. Une sus fuerzas a las suyas y concluye la alianza. Entonces, liberada de las prohibiciones de los hados, la nación lidia, por orden de los dioses, sube a sus navíos, confiándose al jefe extranjero…

Con Palante en su navío, seguido por la flota de Tarcón, Eneas se apresura hacia la desembocadura del río amigo, hacia su campamento, que resiste las acometidas de Turno y de Mecencio, los asaltos de los latinos, de los rútulos y de todos sus aliados de Italia.

CUMPLIMIENTO DE LOS *FATA*

Éstos son los tres *fata* cuyas combinaciones, expeditas u obstaculizadas, dominarán hasta el final de la guerra de los troyanos y de los latinos y, puesto que una victoria pagada a alto precio debe terminarla, presidirán esta victoria y a sus criaturas en el porvenir.[4] La *Eneida* termina con la muerte de Turno. Pero Amata ya se ha matado y el combate singular ha puesto fin a la guerra. Y, sobre todo, en el mundo de los dioses, advertida por júpiter de que los tiempos están revueltos y que no puede retardar por más tiempo los hados, Juno se ha resignado;[5] mediante súplicas menores, sobre detalles de aplicación que el padre de los dioses no ha tenido inconveniente en aceptar, ha podido salvar la negra honrilla (XII, 818-828):

Et nunc cedo equidem pugnasque exosa relinquo.
Illud te, nulla fati *quod lege tenetur,*
pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum:
quum iam connubiis pacem felicibus, esto,
component, quum iam leges et foedera iungent,
ne uetus indigenas nomen mutare Latinos
neu Troas fieri iubeas Teucrosque uocari,
aut uocem mutare uiros, aut uertere uestem.
Sit Latium, sint Albani per saecula reges,
sit Romano potens Itala uirtute propago:
occidit, occideritque sinas cum nomine Troia!

Cedo, pues, abandono, detesto estos combates. Pero te suplico en nombre del Lacio, por la majestad de tus padres, te pido una gracia que ninguna cláusula del destino prohíbe. Cuando los dos pueblos, lo admito, concluyan la paz mediante un feliz matrimonio, cuando convengan las condiciones del tratado, no permitas que los latinos, indígenas, cambien su nombre para convertirse en "troyanos", para llamarse "teucros", ni tampoco que cambien su idioma o renuncien a su vestido. Que subsista un "Lacio", que haya, a través de los siglos, reyes "Albanos" y que una raza "romana" deba su poder al valor de los "itálicos": Troya ha perecido, ¡haz que haya perecido con su nombre!

A lo cual, *subridens,* Júpiter responde (832-839):

Do quod uis et me uictus uolensque remitto.
Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunto,
utque est, nomen erit; commixti corpore tantum,
subsident Teucri. Morem ritusque sacrorum
adiiciam faciamque omnes uno ore Latinos.
Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget,
supra homines, supra ire deos pietate uidebis
nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.

Concedo lo que pides y, vencido por tus súplicas, cedo de buena gana. Los ausonios conservarán la lengua y costumbres de sus padres, su nombre seguirá siendo el mismo; otorgando a la unión de los pueblos solamente sus cuerpos, los "teucros" desaparecerán. Añadiré sus cultos y ceremonias sagradas a los que existen, pero de todo el conjunto, con un solo idioma, formaré los latinos: de esta mezcla

de sangres verás surgir una raza cuya piedad se elevará por encima de los hombres, por encima de los dioses, y ninguna nación te rendirá tantos honores.

Más humildemente, sobre la tierra, ¿cómo debía lograrse esta fusión? ¿Qué cuadro hubiera trazado una continuación de la *Eneida*? Podemos imaginarlo según los términos del pacto que habían jurado Latino y Eneas, en su primer encuentro tanto tiempo diferido, antes del combate singular. ¿Qué había anunciado, bajo juramento, Eneas? ¿Qué había aceptado, bajo juramento, Latino? El troyano había previsto tanto su derrota como su victoria (184-195):

Cesserit Ausonio si fors uictoria Turno,
conuenit Euandri uictos discedere ad urbem,
cedet Iulus agris nec post arma ulla rebelles
Aeneadae referent ferroue haec regna lacessent.
Sin nostrum annuerit nobis uictoria Martem,
ut potius reor, et potius di numine firment!,
non ego nec Teucris Italos parere iubebo
nec mihi regna peto; paribus se legibus ambae
inuictae gentes aeterna in foedera mittant.
Sacra deosque dabo. Socer arma Latinus habeto,
imperium solemne socer. Mihi moenia Teucri
constituent, urbique dabit Lauinia nomen.

Si la fortuna y la victoria corresponden al ausonio Turno, me comprometo a que los vencidos se retiren a la ciudad de Evandro, a que Julo abandone sus campos y a que nunca más los enéades reemprendan la guerra ni, volviendo a tomar las armas, ataquen a este reino. Pero si la victoria nos favorece en nuestro combate —¡ésta es mi esperanza y ojalá la voluntad de los dioses la confirme!— no exigiré que los itálicos obedezcan a los troyanos, no reivindico la realeza. Sin vencedores ni vencidos, en condiciones iguales, que las dos naciones se unan en una alianza eterna. Yo os daré cultos y dioses. Que Latino, mi suegro, conserve las armas, que continúe ejerciendo el poder soberano. En cuanto a mí, los troyanos me levantarán murallas y Lavinia dará su nombre a la ciudad.

La muerte de Turno ha zanjado el debate: Julo no tendrá que refugiarse en Palantea, Eneas se casará con Lavinia, fundará Lavinio y, en la colegialidad que lo asociará con su suegro, se limitará a desempeñar un papel de pontífice, para recibir el *imperium* y las armas solamente a la muerte del anciano.

En esta reconciliación de las dos comunidades principales, ¿qué ocurre con los árcades y los etruscos quienes, en la guerra, han apoyado hasta el final a los troyanos? Del canto décimo al duodécimo, con ocasión de las batallas que preceden al combate singular, el poeta ha multiplicado las alusiones conjuntas a los aliados: bajo los golpes de Lauso (X, 431-432),

sternitur Arcadiae proles, sternuntur Etrusci
et uos, o Graiis imperdita corpora, Teucri.

caen los hijos de la Arcadia, caen los etruscos, y también vosotros, troyanos, escapados de los golpes de los griegos.

En el cortejo fúnebre de Palante (XI, 91-92):

Tum moesta phalanx Teucrique sequuntur
Tyrrhenique duces, et uersis Arcades armis.

En un triste cortejo avanzan a continuación los troyanos, los jefes tirrenos y, con sus armas rendidas, los árcades.

Tras la muerte de Camila (XI, 834-835):

incurrunt densi simul omnis copia Teucrum
Tyrrhenumque duces, Euandrique Arcades alae.

Todo el ejército de los troyanos, los jefes de los etruscos y los jinetes árcades se lanzan unidos en cerradas filas.

Cuando Juturna, bajo los rasgos de Camerte, para evitar a su hermano el duelo fatal, excita a los latinos a romper la tregua (XII, 230-233):

numerone an uiribus aequi
nos sumus? En omnes et Troes et Arcades hi sunt
fatalesque manus, infensa Etruria Turno:
uix hostem, alterni si congrediamur habemus!

¿No les somos iguales en número y en fuerza? Helos todos ahí, troyanos, árcades, y la hueste del destino, la Etruria encarnizada contra Turno… ¡Si llegáramos a las manos, apenas tendríamos cada uno un enemigo para combatir!

En el combate que sigue a continuación (280-281):

hinc densi rursus inundant
Troes Agyllinique et pictis Arcades armis.

Entonces se crecen de nuevo, en filas cerradas, los troyanos, los etruscos de Agila y los árcades de las armas pintadas.

En lo más enconado del tumulto, antes que Venus inspire a Eneas el brusco ataque a la ciudad de los laurentes (548-551):

Totae adeo conuersae acies, omnesque Latini,
omnes Dardanidae, Mnestheus, acerque Serestus,
et Messapus equum domitor et fortis Asilas
Tuscorumque phalanx Euandrique Arcades alae.

Los ejércitos enteros se lanzan: todos los latinos, todos los troyanos, Mnesteo y el ardiente Seresto, y Mesapo, domador de caballos, y el valeroso Asilas, la falange de los etruscos y la caballería árcade de Evandro.

Llegada la paz, todos los aliados habrían vuelto cada uno a su ciudad, Tarcón y sus etruscos a Agila, los jinetes árcades a Palantea, unos con la alegría de haber castigado a Mecencio y los otros enlutados para siempre por la muerte de Palante.[6] Quizá, sin embargo, como un fermento dentro de la nación mixta que estaba formándose y como un símbolo de la futura unidad de Italia, algunos representantes de los dos ejércitos permanecieron junto al prestigioso aliado: Virgilio no nos ha hecho esta confidencia.

La guerra sabina encubierta

Espero que, tras este análisis, se habrá podido apreciar con qué precisión y, no obstante, con qué libertad se conforma el nacimiento de Lavinio, tal como lo ha descrito el poeta, con lo que la analística contaba desde hacía siglos sobre el nacimiento de Roma.

Inicialmente, las necesidades de Eneas son por fuerza las mismas de Rómulo: inmigrante, intruso, debe hacerse admitir por los *possidentes,* por el pueblo junto al que establece su primer campamento. Por otra parte, desde que

la leyenda se ha enriquecido gracias a la etapa de Segesta y que, con algunas excepciones —por ejemplo la madre de Euríalo—, las mujeres troyanas no han querido prolongar la navegación más allá de Sicilia, no sólo Eneas, viudo desde Troya, sino sus compañeros son "hombres sin mujeres": ¿dónde encontrarlas, sino entre los *possidentes*? Al término de la historia, en todas las variantes de la leyenda de Eneas, el resultado es muy similar al que obtuvo más tarde Rómulo: tras una guerra difícil, para la cual los dos bandos opuestos han recurrido a todos los aliados posibles, no sólo se reconcilian, sino que el tálamo disputado es concedido a Eneas y una estrecha alianza, o mejor una fusión, hace de Eneas y sus descendientes verdaderos latinos; luego la dinastía continúa con la misma promesa de gloria, o más bien, puesto que Roma surgirá de Lavinio, con la promesa de la misma gloria. Consciente de este paralelismo, Virgilio sacó de él un buen partido.

En primer lugar subrayó, e incluso de una forma un poco forzada cuando le hacía falta, estas grandes concordancias. Así, el jefe troyano, al día siguiente de llegar al Lacio, ya no es un apátrida cuando va a pedir a los *possidentes,* para seguir la costumbre, un pedazo de tierra: ha tomado, ha trazado *ipse,* como Rómulo —campo y ciudad a la vez—, el foso del contorno, de forma que es ya el fundador de un nuevo Estado que envía unos embajadores al poderoso rey vecino.[7] Así también el agravio personal que puede formularle a justo título el novio desposeído de Lavinia, es amplificado, en muchas ocasiones, hasta el punto de transformar a todos los troyanos en raptores de jóvenes latinas.[8] Cuando Juno reprende a Júpiter, coloca también su reproche en el plural retórico (X, 79):

Quid, soceros legere et gremiis abducere pactas?

> ¿Cómo? ¿Ellos mismos eligen a sus suegros y arrancan a las jóvenes prometidas de los brazos de sus madres?

Ya en el canto noveno, cuando, en ausencia de Eneas, el campamento troyano es sitiado, asaltado, un combatiente latino, cuñado reciente de Turno, a quien Virgilio se ha divertido en llamar Numano, *cui Remulo cognomen erat* (592-593), vocifera bajo los muros, *ingenti sese clamore ferebat* (598-600, 617, 620):

Non pudet obsidione iterum ualloque teneri
bis capti Phryges, et morti praetendere muros?
En qui nostra sibi bello connubia poscunt?

¿No tenéis vergüenza, frigios dos veces cautivos, de veros una segunda vez sitiados, al abrigo de vuestras trincheras, oponiendo unas murallas a la muerte? ¡Helos ahí, a esos guerreros que pretenden apoderarse de nuestras mujeres mediante la guerra!

Ciertamente, el rapto de Helena (lo que sigue lo prueba) está incluido en este escarnio. Pero un comentador del siglo XVII hizo notar precisamente que esta escena recuerda a otra, a una escena de la guerra sabina. Puesto que al poeta, dice La Cerda, le gusta hacer alusiones a la historia del pueblo romano (*Aeneis,* vol. III, p. 379 a-b), ¿no alude aquí al episodio de Metio Curcio? Debemos recordar este pasaje del primer libro de Tito Livio: "Metio gritaba: Les hemos vencido, a estos pérfidos invitados, a estos cobardes enemigos. ¡Ahora ya saben que es muy diferente raptar a unas adolescentes que combatir contra hombres! Mientras fanfarroneaba de esta forma, Rómulo se lanza sobre él con los más impetuosos de sus soldados…" Y estas injurias inflaman la cólera, exigen la respuesta de Ascanio y la de Rómulo.[9]

El paralelismo es tanto más asombroso cuanto Ascanio, ante la furia latina que amenaza con romper la resistencia de los troyanos, ha recurrido al mismo medio que Rómulo. Éste, elevando las manos al cielo, invoca a Júpiter —a quien honrará bajo la invocación de Stator— recordándole la promesa de los primeros auspicios, y Júpiter, milagrosamente, devuelve la moral a los combatientes, da valor a los romanos y cambia la suerte normal del combate. Aquél, ajustando una flecha, invoca a Júpiter todopoderoso *per uota* (IX, 624-629):

Juppiter omnipotens, audacibus annue coeptis!
Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona
et statuam ante aras aurata fronte iuuencum
candentem, pariterque caput cum matre ferentem,
iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam.

¡Júpiter omnipotente, favorece lo que persigue mi audacia! ¡Yo mismo llevaré hasta tus templos solemnes presentes, yo presentaré ante tus altares un novillo de frente dorada, blanco, que alce su cabeza al igual que su madre, que acometa ya con su cuerno y que con sus pies disperse la arena!

Júpiter le oye, se lo concede, y truena en señal de aceptación. La flecha atraviesa a Numano y, tras una teofanía de Apolo, de un Apolo que recuerda al de Augusto, al de Accio, pues Virgilio no juega sobre un único registro de

alusiones, "el furor de los combatientes se enciende cada vez más y ya los troyanos reagrupados se apresuran hacia el mismo pasadizo; se atreven por fin a llegar a las manos y llevar la lucha fuera de las murallas…"

Otras alusiones recuerdan, de una forma ligera, los nombres, los incidentes de la guerra sabina. Tras la noticia del rapto, Tito Tacio, el rey sabino, ve aparecer aliados más impacientes que él por luchar: Cenina, Crustumerio, Antemnas (Tito Livio, I, 10, 3). Entre las ciudades que hacen suya la querella de Latino o, más bien, de Amata y de Turno, Virgilio, en lugar de muchas otras que hubieran sido posibles, no deja de mencionar, junto a una ciudad volsca, una latina y la capital de los rútulos, a las dos últimas, sabinas (VII, 629-631):

Quinque adeo magnae positis incudibus urbes
tela nouant, Atina potens Tiburque superbum
Ardea Crustumerique et turrigerae Antemnae.

Cinco grandes ciudades levantan yunques y forjan las armas: la poderosa Atina, la altiva Tibur, Ardea, Crustumerio y Antemnas coronada de torres.

En la guerra sabina, antes de los grandes enrolamientos, uno de los reyes latinos que tienen más deseos de combatir que los propios sabinos, Acron, proporciona a Rómulo la ocasión de una de sus primeras victorias, y son sus despojos —los primeros *spolia opima*— los que Rómulo suspende en honor de Júpiter Feretrio. Virgilio ha jugado con el nombre y el acontecimiento: esta vez hay un Acron en las filas troyanas y es Mecencio quien lo mata (X, 719-731), pero, antes del final del canto, Mecencio es abatido por Eneas quien, al comienzo del canto XI, consagra sus despojos a Marte,[10] y no a Júpiter Feretrio —cuyo culto, reservado al futuro, no podía ser adelantado—, pero en una forma que será la de su culto (XI, 5-8):

ingentem quercum, decisis undique ramis
constituit tumulo fulgentiaque induit arma,
Mezenti ducis exuuias, tibi, magne, tropaeum,
bellipotens…

Levanta sobre un otero un gran roble despojado de todas sus ramas y lo decora con armas resplandecientes, despojos del jefe enemigo, Mecencio. Trofeo consagrado a ti, gran dios señor de la guerra.

Otras desviaciones de la leyenda de Eneas en el sentido romuliano son inmediatamente sensibles. La manera, por ejemplo, como se interpreta la paz final. Se trata de una verdadera colegialidad —dos reyes iguales— que incluía inicialmente, como hemos visto, al anciano Latino (VII, 256):[11]

> *paribusque in regna uocari*
> *auspiciis…*

Así lo hacen también Tito Tacio y Rómulo, el rey de los "suegros" y el jefe de los "yernos", trasladando ellos mismos a la leyenda de los orígenes la práctica de los cónsules romanos. Sin embargo, en el canto duodécimo, otra consideración modificó ligeramente, en un sentido muy interesante, la fórmula de la asociación. Recordemos el estatuto que propone Eneas a Latino entonces (192-193):

> *Sacra deosque dabo, socer arma Latinus habeto,*
> *imperium solemne socer.*

Abandonando a su suegro *regnum, imperium* y *arma,* Eneas se reserva lo más importante o lo menos, según los puntos de vista: una misión sagrada, *sacra deosque,* pero no sólo para él, sino para las dos naciones asociadas; *dabo:* transformará, o al menos completará, la religión de los autóctonos. Desigualdad —si existe— enteramente provisional, pues gracias a Lavinia, a la muerte del *socer,* será (igual que Rómulo, inicialmente colega de Tacio, antes de la muerte de éste), el rey, el único rey.

Pero, ¿se trata de una desigualdad? En todo caso no al nivel de los "pueblos" que se asociarán *paribus legibus*. Los últimos detalles del estatuto del sinecismo son enunciados a continuación por Juno y recuerdan la importancia que la analística dio, en la unión de los sabinos de Tacio con los protorromanos de Rómulo, a las cuestiones de denominación: Roma se llamará siempre Roma, pero los habitantes, conforme al *Cures* sabino, se llamarán *quirites*. Juno pide, como hemos visto, que desaparezca el nombre de Troya, nombre que quizá ya osaba llevar, en la desembocadura del Tíber, el primer establecimiento de Eneas (XII, 823-825). Al concedérselo, como también hemos visto,[12] Júpiter añade una cláusula importante que recoge la intención anunciada por Eneas al comienzo del canto (192): el nombre, la lengua y las costumbres de los latinos pasarán a la comunidad, pero los troyanos enriquecerán su capital ritual (836-837):

... morem ritusque sacrorum
adiiciam...

De la misma forma, tras la reconciliación, Rómulo y Tacio fundaron la religión de la nueva comunidad, aportando cada uno su teología: Tacio una masa de dioses de la tercera función, y Rómulo el culto mayor de Júpiter. A juzgar por lo que hay de diferencial en las listas de dioses que invocan respectivamente Eneas (XII, 176-183) y Latino (198-200) al concluir el acuerdo sobre el combate singular, la combinación tendrá el mismo significado.[13] Esta vez Júpiter es un factor común, con varias divinidades naturalistas (Tierra, Mar, astros); pero únicamente Eneas invoca a Juno y a Marte, que serán los segundos términos de las dos grandes tríadas romanas, mientras que sólo Latino invoca a Apolo y a Diana, itálicos por el monte Soracte (XI, 785) y por Aricia (VII, 764); a Jano bifronte, en quien se desquita religiosamente de la violenta apertura del templo de este dios por Juno (VII, 621), y opone la paz al Marte "señor de todas las guerras" que acaba de mencionar su compañero; por último, al dios de los Infiernos, itálico por el Averno, el *antrum apertum* y la encrucijada subterránea (VI, 242, 262, 541): la suma de las dos listas proporcionará la armazón de un panteón equilibrado.

Y de la misma forma que la guerra entre Tacio y Rómulo desemboca en una fusión que, nunca más, ni a la muerte de Rómulo ni a la de Numa, ni con ocasión de las querellas entre la plebe y el patriciado, nadie discutirá, igualmente troyanos y latinos se unen irrevocable e íntimamente *aeterna in foedera* (XII, 191).[14] Y el poeta, en el último sobresalto de la guerra, podrá clamar con doloroso asombro (503-504):

placuit concurrere motu,
Juppiter, aeterna gentes in pace futuras?

Júpiter, ¿cómo permitiste tan grandes enfrentamientos entre naciones destinadas a una paz eterna?

Vuelco de la situación que, en efecto, resultaría extraño, si tanto un sinecismo como otro no hubieran sido más que una fábula.

Finalmente, un mismo fin espera al más grande de los pactantes de ambos tratados: Eneas no sólo será el único rey, como Rómulo, a la muerte de su colega, sino que, igual que aquél, no dejará la tierra más que para convertirse en dios; a Quirino, Rómulo póstumo, Rómulo después de su misteriosa des-

aparición, responde de antemano Eneas, desaparecido y elevado a Indiges (XII, 794).

VIRGILIO Y LOS TRES *FATA*

Una vez reconocida esta intención de Virgilio en prefigurar a la vez fiel y libremente, entre Eneas, Latino y Tarcón, el juego en que los orígenes romanos encuadrarán a Rómulo, Tacio y Lucumón, gran cantidad de detalles de la *Eneida,* algunos de los cuales eran difíciles o misteriosos, se explican con naturalidad.

En primer lugar, colocar en lugar prominente y como en equilibrio los tres *fata* pronunciados, conocidos de antemano, cuyos beneficiarios, por el azar de sus primeros encuentros, se buscan y reconocen. Esto pertenece a Virgilio. No se nutrió de ninguna de las formas de la tradición. Por el contrario, en lo que respecta a Latino y a Rómulo, en la forma más cercana y, por otra parte, más corriente, aquélla sugería otra cosa. He aquí, de forma global, cómo Dionisio de Halicarnaso, fundándose principalmente en Varrón y Catón, narra la historia (I, 57-60, 64):

> A la primera noticia de que los troyanos desembarcados construyen una ciudad en sus tierras, Latino, a pesar de la guerra que sostiene contra los rútulos, se precipita con un gran ejército para detener esta insolente fundación. Por la tarde, llega hasta donde se encuentran estos enemigos virtuales, pero decide esperar hasta la mañana para entablar combate. En el transcurso de la noche, sin embargo, durante su sueño, un ἐπιχώριος δαίμων, una divinidad del país, le dice que acoja a los griegos [*sic*], τῇ χώρᾳ, συνοίκους, pues serán para él, Latino, de una gran utilidad, μέγ ὠφέλημα, y para el conjunto de los aborígenes, un bien común, κοινὸν ἀγαθόν. Por otra parte, aquella misma noche, los πατρῷοι θεοί, los dioses nacionales que Eneas lleva consigo desde Troya le recomiendan en sueños recurrir a la persuasión, πείθειν Λατῖνον ἑκόντα, para obtener la tierra que desea. En estas condiciones, al día siguiente, las negociaciones inmediatamente entabladas sólo pueden tener éxito: los troyanos reciben su tierra y, como contrapartida, ayudan a los latinos a vencer a los rútulos. Eneas acaba tranquilamente su fundación y recibe a Lavinia por mujer. A causa de esto se produce una nueva guerra entre Turno y los rútulos de una parte, y Latino y Eneas de otra. Turno y Latino perecen en esta guerra y Eneas sucede a su suegro.

Estos dos sueños contribuyeron ciertamente a la construcción de Virgilio, pero ¡cómo los transfiguró! El de Eneas desaparece: los seis primeros cantos

de su poema y, como colofón, el prodigio de las mesas devoradas, lo reemplazan magníficamente, al tomar conciencia Eneas progresivamente de su misión y del lugar preciso donde se realizará. El de Latino deja de ser un sueño ordinario, y no se produce en plena acción: alertado por unos prodigios, el anciano rey va a consultar con el principal de los ἐπιχώριοι δαίμονες, su padre Fauno, y si recibe la respuesta en sueños, se debe a que la técnica de este oráculo radica en la *incubatio*. De hecho se trata de la revelación de un hado, del mismo peso y solemnidad que las que Eneas ha solicitado y recibido de Apolo y Anquises. Es en este sentido en el que hay que completar las reflexiones hechas por Henriette Boas, en su atento análisis de los 135 primeros versos del séptimo canto: Virgilio nos dice, "en tanto que artista, quiso dar variedad a los numerosos sueños, *portenta,* oráculos, etc., que el tema le proponía". Virgilio no ha obedecido aquí a la simple preocupación literaria de evitar la monotonía. Si fue precisamente ese sueño el que escogió extraer de lo ordinario, fue porque le asignaba un papel preponderante en su composición.

Los *fata* de Tarcón y de sus etruscos fueron inventados enteramente por Virgilio y responden a la misma necesidad. En la mayor parte de las formas anteriores de la leyenda de Eneas, los etruscos son los adversarios de los troyanos. "Tanto si se trata de Tito Livio, de Dionisio de Halicarnaso, como, remontándose todavía más, de Catón (algunos de cuyos pasajes fueron conservados por Servio, como afirma Jean Gagé),[15] las relaciones entre los etruscos y los troyanos son siempre hostiles. Mecencio se alinea con su pueblo al lado de Turno y combate a los troyanos incluso después de la desaparición de Eneas. Son encarnizados adversarios, odiosos, por otra parte, a los mismos latinos." El poeta griego Licofrón, al comienzo del siglo III a.C., constituye la única excepción, basándose quizás en Timeo, y proporciona a Virgilio el nombre del jefe de los etruscos, Tarcón: según la *Alejandra*, Eneas, salido de Macedonia, llega a los puertos tirrenos, a Pisa y a Agila, es decir a Cere; allí se alía, al mismo tiempo que con Ulises, con Tirrenos y Tarcón, hijos de Télefo y jefes de los tirrenos. Pero, como dice también Gagé,[16] "la semejanza es vaga, superficial. Los tirrenos no parecen representar, en esta versión, un papel importante en la empresa de Eneas". Además, la alianza sólo se declara formalmente, observa, entre Eneas y Ulises (v. 1242), siendo citados los dos jefes etruscos únicamente "con ellos" (v. 1245, σὺν δέ). En todo caso, nada en los versos hace referencia, ni anuncia, el mandato muy particular que inmoviliza a los guerreros de Tarcón en tanto Eneas no se presenta para dirigirlos.

En los tres *fata,* por último, a pesar de su equivalente solemnidad, Virgilio

ha mantenido cuidadosamente sus caracteres nacionales. Los de Eneas están refrendados por todo lo que la Frigia y Grecia tienen de potencias oraculares. El de Latino es revelado por Fauno, itálico puro, dios latino, padre de Latino, y de una forma que Virgilio —cualquiera que sea la realidad de la Albulea— quiere diferenciar claramente de las prácticas de Cumas o de Delfos. El de los etruscos es anunciado por un arúspice, es decir, por un miembro de la organización que en todo momento presidió tanto la gloria como la decadencia de su patria, esperando poner al servicio de Roma su técnica adulterada. Se encuentra subrayado de esta forma el carácter complementario, estructurado, el valor de "componentes", de las tres conductas que gobiernan estos *fata*.

Latino, el pueblo latino y la tercera función

Sin embargo, al hacer desempeñar a los troyanos, etruscos y latinos los papeles que la leyenda romuliana atribuía a los protorromanos, etruscos y sabinos, Virgilio, que conocía bien, como contemporáneo de Propercio y siguiendo a los analistas, el doble valor, a la vez étnico y funcional, de los componentes de Roma, no se contentó con organizarlos en la estructura de los *fata:* en cada uno de ellos, en cada uno de sus jefes, marcó con insistencia, con alusiones al prototipo romuliano o sin ellas, los rasgos de naturaleza y carácter correspondientes a su definición funcional.

Consideremos en primer lugar a Latino[17] y a su pueblo latino. Muchos rasgos hacen de ellos, por encima de su papel preciso —dar a los troyanos una tierra y a Eneas una mujer—, los representantes generales de la "tercera función" en lo que ésta tiene de más ostensible, en lo que la leyenda romuliana atribuye a los sabinos: la prosperidad, la riqueza y también, antes de la guerra, la paz y el interés por el mantenimiento de la misma.

De esta forma entran en el poema (VII, 45-46):

Rex arua Latinus et urbes
iam senior longa placidas in pace regebat.

El rey Latino, ya anciano, reinaba desde hacía tiempo en paz sobre los campos y las plácidas ciudades.

Los comentadores han subrayado con razón que Virgilio rompe aquí con la vulgata, sin duda varroniana, de la leyenda de Eneas:[18] en esta vulgata,

cuando los latinos aparecen, Latino está comprometido en una guerra con los rútulos y la alianza que realiza con Eneas está destinada a ayudarle a ganar esta guerra. A esta inversión de la imagen ordinaria, H. Boas ha propuesto varias explicaciones de valor desigual: Virgilio no quería "complicar la historia sin necesidad"; pero la tradición, ¿acaso no se salía muy bien y muy claramente del apuro con este dato? O bien Virgilio seguía "la tendencia helenística (y romana) de representarse los tiempos antiguos como un periodo 'of unmolested bless' "; pero Mecencio con sus horrores, el ejército etrusco siempre preparado y las numerosas guerras que se mencionan a propósito de Camila como de tantos héroes, son, en la perspectiva de la *Eneida,* contemporáneos a la *longa pax* de Latino; ¿por qué entonces esta excepción cuando se trata de los latinos? O quizá Virgilio expresaba la aspiración a la paz de los hombres de su era, sedientos de concordia tras los horrores de las guerras civiles, y al mismo tiempo correspondía a una de las líneas maestras de la política de Augusto; esto es más seguro: como todos los poetas del siglo de Augusto, Virgilio celebró los beneficios de la paz civil recuperada *(Remo cum fratre Quirinus…)* y desde el comienzo de la *Eneida,* en la primera revelación de los hados que Júpiter hace a Venus, Augusto, en oposición al conquistador César, está caracterizado por el cierre de las puertas de la guerra. Dudo sin embargo, por muy calurosa que fuera la simpatía que Virgilio, en toda ocasión, sintiera por la paz, por la "ausencia de guerra",[19] que esta razón, precisamente en el punto de una epopeya donde se da rienda suelta a su admiración no menos calurosa por las grandes hazañas, baste para justificar una ruptura tan completa con la tradición. Si Latino y sus latinos aparecían en una Italia conmovida como un feliz islote de paz, es más bien porque la "misión" otorgada a estos personajes en el marco tripartito comportaba necesariamente esta nota. Se recordará quizá que, en la leyenda de Rómulo y Tacio, la misma "misión" de tercera función otorgada a los sabinos se expresa, en diversos autores, de otra manera: su repugnancia y su lentitud en partir a la guerra, a pesar de la ofensa directa que han recibido y a pesar de la impaciencia que muestran varios de los pueblos que, menos directamente interesados, se han declarado en su favor. Baste con pensar en los esfuerzos de Tito Tacio por solventar el pleito sin guerra (Plutarco, *Romulus,* 16, 2; Dionisio de Halicarnaso II, 33); en la sangre fría de los sabinos (*nihil per iram aut cupiditatem:* Tito Livio, I, 11, 5); en las precauciones que toman, al comienzo de las hostilidades, por limitar la guerra absteniéndose, contra la costumbre, de devastar el territorio de Roma (Dionisio, II, 38). La *longa pax* que ha disfrutado bajo Latino el pueblo de los laurentinos tiene el mismo significado. El mismo significado de esta repugnancia por la guerra,

esta negativa a declararla, a participar en ella, esta especie de dimisión protestataria en que se resumen, en los seis últimos cantos del poema, el carácter y la política de Latino: no reaparece en escena, no reemprende ningún camino hasta que aparece una esperanza de paz. ¿Puede decirse que nadie, o casi nadie (¡pues está Drances!) es de su opinión entre su pueblo? ¿No se debe esto a que la enemiga divina de Eneas, Juno, ha violentado la naturaleza de este pueblo? Incluso Amata, la reina, mujer de Latino y su principal oponente, bacante enfurecida, animadora de toda la guerra, ¿se hubiera negado con esta violencia a la unión proyectada entre su hija y el troyano, si Juno, interponiendo a la Furia, no la hubiera poseído literalmente? El papel de Alecto (VII, 323-562) no es simplemente el de desencadenar la guerra como se enciende un combustible dispuesto para el caso. Es el de metamorfosear las almas pacíficas y arrojadas de golpe en un combate al que ellas, de por sí, se habrían negado.[20] Mediante su acción maléfica los latinos, comenzando por su reina, pierden los unos la razón, los otros su sangre fría, y traicionan todos ellos —salvo el viejo rey que aquélla pasa por alto— a su naturaleza y a su razón de ser. No en vano el poeta insiste desde el comienzo, y Juno tras él, en el poder infernal de este monstruo (VII, 324-340):

Luctificam Alecto dirarum ab sede sororum
infernisque ciet tenebris; cui tristia bella
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.
Odit et ipse pater Pluton, odere sorores
Tartareae monstrum; tot sese uertit in ora,
tam saeuae facies, tot pullulat atra colubris!
Quam Juno his acuit uerbis ac talia fatur:
"Hunc mihi da proprium, uirgo sata Nocte, laborem,
hanc operam, ne noster honos infractaue cedat
fama loco; neu connubiis ambire Latinum
Aeneadae possint Italosue obsidere fines.
Tu potes unanimos armare in praelia fratres
atque odiis uersare domos, tu uerbera tectis
funereasque inferre faces, tibi nomina mille,
mille nocendi artes: fecundum concute pectus,
disiice compositam pacem, sere crimina belli:
arma uelit poscatque simul rapiatque iuuentus!"

De las tinieblas infernales, morada de las hermanas Furias, llama a Alecto, sembradora de duelo: se complace en las guerras funestas, en los odios, en las trai-

ciones y en las calumnias. Su mismo padre Plutón y, en el Tártaro, sus hermanas detestan a este monstruo: ¡tantas son las formas en las que se convierte, tan fieros son sus rostros, tantas serpientes pululan por su sombría cabeza! A ella excita Juno con estas palabras: "¡Hija de la Noche, haz por mí lo que sabes hacer tan bien, préstame un servicio, salva mi honor y mi gloria! Impide que los troyanos engañen a Latino con esa boda y que invadan las tierras de Italia. Tú puedes echar el uno contra el otro a hermanos tiernamente unidos, arruinar familias mediante el odio, lanzar contra las casas tu azote y tus fúnebres antorchas. Tienes mil nombres, mil recursos para hacer daño. Despliega tu fecundo genio, quiebra la paz convenida, siembra pretextos para la guerra: ¡que en un mismo instante la juventud desee, reclame y tome las armas!"

Su primera víctima es Amata que, ciertamente, no estaba contenta con el curso que seguían los acontecimientos (344-345):

… *super aduentu Teucrum Turnique hymenaeis*
femineae ardentem curaeque iraeque coquebant.

… la llegada de los troyanos y el tálamo roto de Turno hacían hervir en su corazón de mujer las alarmas y las cóleras.

Pero esta preocupación, incluso esta cólera, se mantienen en el ámbito del sentimiento y no le inspiran ningún plan hasta que la Furia la invade, la transforma mediante un gesto mágico muy preciso (346-358; 374-377):

Huic dea caeruleis unum de crinibus anguem
coniicit, inque sinum praecordia ad intima subdit,
quo furibunda domum monstro permisceat omnem.
Ille inter uestes et leuia pectora lapsus
uoluitur attactu nullo, fallitque furentem,
uipiream inspirans animam: fit tortile collo
aurum ingens coluber, fit longae taenia uittae,
innectitque comas et membris lubricus errat.
Ac dum prima lues udo sublapsa ueneno
pertentat sensus atque ossibus implicat ignem,
necdum animus toto percepit pectore flammam,
mollius et solito matrum de more locuta est,

multa super natae lacrimans Phrygiisque hymenaeis.
[…]

[…] [ubi] […] penitusque in uiscera lapsum
serpentis furiale malum totamque pererrat,
tum uero injelix, ingentibus excita monstris,
immensam sine more furit lymphata per urbem.

La diosa lanza una de las serpientes de su lívida cabellera y la sumerge en lo más profundo de su seno a fin de que, colmada de furor por este monstruo, lleve la confusión a toda la casa. El reptil se desliza entre sus vestidos y la carne, se insinúa sin tocarla siquiera, la precipita en un furor inconsciente infundiéndole su aliento de víbora. Ora la enorme serpiente se enrolla, convertida en collar de oro, alrededor de su cuello, ora, desenrollando sus anillos en una larga cintilla, se enreda en sus cabellos y circula por todos sus miembros. Inicialmente, en tanto que el húmedo veneno sólo hace que agitar sus sentidos, en tanto que el fuego sólo circula por entre sus huesos sin alcanzar todavía su espíritu abrazando todo su pecho, con dulzura, con el afecto de las madres, la reina exhala mil suspiros sobre el tálamo frigio de su hija […] Pero cuando el veneno de la serpiente, portador de locura, penetrando hasta el fondo de sus entrañas, circula por todo su ser, entonces, agitada por terribles visiones, furiosa, posesa, se lanza la desgraciada desbocadamente a través de la inmensa ciudad.

Y es entonces cuando se produce el arrebato final de todas las mujeres de la ciudad, a su vez *furiis accensae* (392), esa locura colectiva que las empuja hacia los bosques.

Luego, Alecto, no sin resistencia, inflama el espíritu del joven Turno arrojándole una antorcha ardiente. Por último le toca el turno a todo el pueblo latino: provoca entre ellos y los troyanos un incidente que con un poco de buena voluntad se hubiera arreglado; pero estando presente Alecto, ¿cómo esperar buena voluntad? Un latino se quiere interponer, pero, *dum paci medium se offert,* cae entre los primeros muertos de esta guerra insensata. Y es que la Furia se ha subido ya al alto techo de un establo y, por medio de un humilde cuerno de pastor, ha emitido *Tartaream uocem* (514): ello ha bastado para transformar en una horda guerrera a un pueblo que las últimas palabras que le consagra Virgilio lo muestran, en ese mismo instante, enteramente ocupado en los trabajos de la paz. El *furor* normal de las grandes guerras tomará pronto el relevo a esta locura colectiva, pero llegará el momento en que, hombres

y mujeres, los latinos volverán a su verdadera naturaleza: los consejeros pacifistas, o los derrotistas, alzarán la voz en la asamblea del rey, y las mujeres, las madres, las bacantes del canto VII no serán ya en el canto XI más que una especie de *oratrices pacis* abrumando a los hombres con sus súplicas, reclamando la paz, atribuyendo toda la responsabilidad a Turno, exigiendo que todo se arregle mediante un combate singular entre éste y Eneas (XI, 213-219):

Jam uero in tectis praediuitis urbe Latini
praecipuus fragor et longi pars maxima luctus.
Hic matres miseraeque nurus, hic cara sororum,
pectora moerentum, puerique parentibus orbi
dirum exsecrantur bellum Turnique hymenaeos.

> Pero es sobre todo en los muros, en la ciudad del muy rico Latino donde estallan los gritos de desesperación, donde se multiplican las largas escenas de duelo. Allí las madres, sus lastimosas nueras, las tiernas hermanas desoladas y los niños pequeños privados de sus padres maldicen la guerra cruel y el himeneo de Turno.

Únicamente Amata, la más profundamente alterada por Alecto, persiste hasta el final en su delirio —*multoque per maestum demens effata furorem* (601)— y se cuelga, ante el rumor prematuro de la muerte de Turno (603).[21] Este suicidio y, entre los Olímpicos, la capitulación de Juno, pondrán fin, con la sangre postrera de Turno, a estas matanzas que el anciano Latino no ha cesado de considerar absurdas.

Pero esta paz, cuyo amor sólo un complot divino ha podido arrancar durante un tiempo del corazón de los latinos, es naturalmente la paz gozosa, la paz en la riqueza y en la prosperidad. Pues Latino, su familia, su palacio y su ciudad —y esto es una innovación de Virgilio—[22] son ricos, felices y están orgullosos de sus riquezas.

La frase decisiva se dice en el canto undécimo: *praediuitis urbe Latini* (213). Veinte expresiones ilustran esta etiqueta. Los aderezos de Lavinia (*coronam insignem gemmis*, VII, 75-76), la grandeza del palacio de Pico (*tectum augustum, ingens, centum sublime columnis*, VII, 170) anuncian el esplendor de los presentes que entrega Latino a cada uno de los primeros embajadores de Eneas (VII, 274-279):

Haec effatus, equos numero pater eligit omni:
Stabant ter centum nitidi in praesaepibus altis.
Omnibus extemplo Teucris iubet ordine duci
instratos ostro alipides pictisque tapetis;
aurea pectoribus demissa monilia pendent,
tecti auro, fuluum mandunt sub dentibus aurum.

Habiendo dicho esto, el venerable anciano escoge unos caballos de entre todos sus rebaños; trescientos vivían, con lucientes paños, en sus extensas cuadras. Ordena que lleven inmediatamente uno para cada uno de los troyanos; rápidos como los pájaros, son cubiertos con gualdrapas de púrpura; collares de oro cuelgan sobre sus pechos; cubiertos de oro, muerden frenos de oro rojizo.

Y ante estos mismos embajadores, para dar a entender que acoge a los troyanos y que piensa tratarlos como si fueran sus parientes, no duda en comparar la riqueza de su reino con los fabulosos tesoros de Troya (VII, 260-262):[23]

… dabitur, Troiane, quod optas,
munera nec sperno: non uobis, rege Latino,
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

Troyano, te concedo lo que pides y no desdeño tus presentes. Mientras que Latino reine, no os faltarán ni la fertilidad de un rico territorio ni la opulencia de Troya.

Esta opulencia, este oro latino que el canto séptimo menciona con insistencia será objeto, en el duodécimo, de un empleo menos noble, pero muy característico de la "tercera función": con el oro todo se compra, o al menos todo se pretende comprar. Tito Tacio, en la leyenda romuliana, penetra en el Capitolio tras seducir, mediante el oro, a la desdichada Tarpeya. Y Latino trata, mediante el oro, de poner fin a la guerra. O más bien, pues no hay que incluir nada vil en la epopeya de los orígenes romanos, deja deslizar el resplandor del oro entre las compensaciones que ofrece a Turno para que acepte dar fin a la guerra no con el combate singular ya convenido, y en el que va a arriesgar su vida, sino mediante un acuerdo razonable con los troyanos. ¡Son tan razonables todas estas palabras que pronuncia *sedato corde* (XII, 18)! Se hallan resumidas en estos versos poco épicos, de evidente sensatez (38-39):

si Turno exstincto socios sum adscire paratus,
cur non incolumi potius certamina tollo?

Si estoy dispuesto, una vez muerto Turno, a asociar los troyanos a mi pueblo, ¿no sería mejor, mientras viva, detener los combates?

Pero la resignación y la capitulación que sugiere a Turno no carecen de compensación (22-25):

sunt tibi regna patris Dauni, sunt oppida capta
multa manu; nec non aurumque animusque Latino est;[24]
sunt aliae innuptae Latio et Laurentibus aruis,
nec genus indecores…

Tienes el reino de tu padre Dauno, tienes numerosas ciudades ganadas por tu mano; además, Latino tiene oro y te quiere bien; otras doncellas hay en el Lacio, sobre las tierras de los laurentinos, y también de buena familia.

Proposición de tercera función, a la que, naturalmente, el alma del joven Turno es insensible (45-46):

… haudquaquam dictis uiolentia Turni
flectitur; exsuperat magis aegrescitque medendo.

Estas palabras no doblegan la violencia de Turno; se vuelve más intratable y el remedio acrecienta el mal.

De todas formas el oro, capitalizado en la ciudad, en los templos o en los jaeces de los caballos, no es lo esencial de la riqueza, la *magna pars rerum* de Latino y de su pueblo: lo primero que asegura a Eneas, como hemos visto, antes incluso que la *opulentia Troiae*, es la *diuitis uber agri*. Y es en la tierra, mediante la agricultura y la ganadería, donde la *opulentia* de este pueblo echa sus raíces. Los latinos son como los supervivientes de la edad de oro, de la que han conservado un espíritu natural, *sponte sua*, de justicia y paz y son especialmente *Saturni gens* (VII, 204), la raza de ese Saturno cuyo nombre los contemporáneos de Virgilio, por una falsa etimología, creían relacionado con el de las semillas. En el mismo palacio de Pico, donde Latino recibe a los enviados de Eneas, su estatua —*Saturnus senex*, como Latino— figura entre

las del *pater Sabinus uitisator, curuam seruans sub imagine falcem*, y del pacífico *Janus bifrons,* delante del grupo de los reyes guerreros (VII, 178-180).

Esta forma precisa de la riqueza, de la economía latina, se manifiesta claramente en el momento en que, por la magia de Alecto, estos seres pacíficos se irritan (475-482):

Dum Turnus Rutulos animis audacibus implet,
Alecto in Teucros Stygiis se concitat alis,
arte noua, speculata locum, quo littore pulcher
insidiis cursuque feras agitabat Iulus.
Hic subitam canibus rabiem Cocytia uirgo
obiicit et noto nares contingit odore
ut ceruum ardentes agerent: quae prima laborum
causa fuit belloque animos accendit agrestes.

Mientras Turno llena de coraje a los rútulos, Alecto, con sus alas infernales, marcha presurosa contra los teucros. Meditando un nuevo artificio, observa los parajes y ve al hermoso Julo perseguir a las bestias salvajes y atraparlas en sus trampas. Entonces la virgen del Cocito infunde en los perros una rabia súbita y, llevando a sus hocicos un olor familiar, los lanza con todo su ímpetu en persecución de un ciervo. Ésta fue la causa y el inicio de las desdichas, esto encendió el fuego de la guerra en los corazones rústicos.

Ahora bien, aquel magnífico ciervo no era un ciervo salvaje. Había sido arrancado, siendo muy pequeño, de los pechos de su madre por los hijos de Tirreo, intendente de los rebaños y de las tierras del rey, *Tyrrheusque pater, cui regia parent armenta et late custodia credita campi* (485-486). Los hijos de Tirreo, y en especial su hija Silvia, cuidaban de aquel animal amaestrado que, cada tarde, volvía *ad limina nota*. ¿Cómo podía el *pulcher Iulus* sospechar una maquinación de este tipo? Lo único que ve ante él es un gran ciervo y lanza una flecha que Alecto se apresura a tomar a su cargo. La flecha atraviesa las entrañas del animal que tiene la fuerza suficiente para ir a morir entre los brazos de Silvia. Silvia llora, pide auxilio y entonces empiezan las desdichas. Pero lo que se moviliza, lo que se transforma ante nuestros ojos en un ejército de pronto armado de espadas, es un mundo típicamente campesino (503-510):

Siluia prima soror, palmis percussa lacertos,
auxilium uocat et duros conclamat agrestes.

Olli, pestis enim tacitis latet aspera siluis,
improuisi adsunt, hic torre armatus obusto,
stipitis hic grauidi nodis; quod cuique repertum
rimanti, telum ira facit. Vocat agmina Tyrrheus
quadrifidam quercum cuneis ut forte coactis
scindebat, rapta spirans immane securi.

Silvia antes que nadie, golpeándose los brazos con las manos, pide socorro y llama a gritos a los rudos campesinos. Éstos acuden presurosos, pues la terrible Furia está escondida en los bosques silenciosos; éste armado de un bastón endurecido al fuego, aquél de una pesada rama nudosa: de lo que cayó en manos de cada uno, la cólera hizo un arma. Y el mismo Tirreo —que estaba hendiendo con unas cuñas un roble en cuatro partes— convoca a sus huestes, blandiendo un hacha con aspecto terrible.

Para culminar su obra funesta, Alecto ha recurrido a los medios del lugar. Lanza su grito de guerra con el instrumento al que los pastores confían sus alarmas (511-521):

At saeua e speculis tempus dea nacta nocendi
ardua tecta petit stabuli et de culmine summo
pastorale canit signum cornuque recuruo
Tartaream intendit uocem, qua protinus omne
contremuit nemus et siluae intonuere profundae.
. . . .
Tum uero ad uocem celeres, qua buccina signum
Dira dedit, raptis concurrunt undique telis
indomiti agricolae…

Pero la diosa cruel, aprovechando la ocasión para hacer daño, echa a volar desde su observatorio y se lanza sobre el techo de un establo. Desde el lugar más elevado hace resonar la señal de los pastores y, con su voz infernal, sopla el curvo cuerno. Todo el cercano bosque se estremece, las selvas profundas retumban […] Y he aquí que de todas partes en donde ha resonado la terrible trompeta, tomando sus armas, acuden corriendo los indómitos agricultores…

Y entonces ocurre la metamorfosis (521-527):

… Nec non et Troia pubes
Ascanio auxilium castris effundit apertis.
Direxere acies: non iam certamine agresti,
stipitibus duris agitur sudibusue praeustis,
sed ferro ancipiti decernunt atraque late
horrescit strictis seges ensibus aeraque fulgent
sole lacessita et lucem sub nubila iactant.

La juventud troyana, a su vez, se precipita fuera del campamento en auxilio de Ascanio. Se ordenan los ejércitos. Ya no se trata de un combate rústico, en el que las armas son los garrotes y las estacas endurecidas al fuego:[25] se lucha con la espada de doble filo y una negra mies de espadas desnudas se extiende por toda la llanura; herido por el sol, el acero lanza sus brillos hasta el cielo.

La primera escaramuza de la guerra y las primeras victorias precisarían todavía más, si fuera necesario, el carácter rural del "ejército" latino, ese carácter que la implacable lógica de los combates no tardará en eclipsar (531-539):

Hic iuuenis primam ante aciem stridente sagitta
natorum Tyrrhei fuerat qui maximus Almo
sternitur. Haesit enim sub gutture uulnus, et udae
uocis iter tenuemque inclusit sanguine uitam.
Corpora multa uirum circa, seniorque Galaesus,
dum paci medium se offert, iustissimus unus
qui fuit Ausoniisque olim ditissimus aruis:
quinque greges alli balantum, quina redibant
armenta et terram centum uertebat aratris.

En la vanguardia marchaba el joven Almón, el mayor de los hijos de Tirreo. Una flecha silba en el aire y lo abate: queda clavada en su garganta y la sangre obstruye su voz y su aliento. Muchos otros cuerpos caen alrededor del suyo, entre ellos el del anciano Galesa, herido cuando avanzaba como mediador de paz; Galesa, que fue en su tiempo el hombre más justo y más rico de las campiñas de Ausonia. Cinco rebaños baladores, cinco manadas de bueyes tomaban cada día el camino de sus establos y cien arados roturaban sus tierras.

Rico, pacífico, representante por excelencia de la "función" latina, Galesa perece en el momento en que, provisionalmente, el espíritu trastornado de los

latinos olvida esta función. Su último honor radicará en ser recogido sin vida por sus iguales, *pastores* (573-576):

… ruit omnis in urbem
pastorum ex acie numerus caesosque reportant
Almonem puerum foedatique ora Galaesi,
implorantque deos obtestanturque Latinum.

Desde el campo de batalla, ya la muchedumbre de pastores se precipita hacia la ciudad llevando a sus muertos: el muy joven Almón, los restos desfigurados de Galesa. Imploran a los dioses y conjuran a Latino.

Es entonces cuando todo lo que ha infectado la Furia se coaliga contra el anciano rey, único fiel, verdaderamente fiel, a la vocación de su raza (577-586):

Turnus adest, medioque in crimine caedis et igni
terrorem ingeminat: Teucrosque in regna uocari,
stirpem admisceri Phrygiam, se limine pelli!
Tum, quorum attonitae baccho nemora auia matres
insultant thiasis, neque enim leue nomen Amatae,
undique collecti coeunt Martemque fatigant.
Ilicet infandum cuncti contra omina bellum
contra fata deum peruerso numine poscunt,
certatim regis circumstant tecta Latini.
Ille uelut pelagi rapes immota resistit.

Llega Turno y, cuando ya todos denuncian la matanza y arden de cólera, acrecienta el terror afirmando que los troyanos son llamados al reino, que la sangre frigia va a mezclarse con su raza y que él mismo ha sido expulsado del territorio de los latinos. Entonces, los hijos de las mujeres que, arrastradas por Amata y llenas de furor báquico, se precipitan en grupos por las selvas impenetrables, acuden de todas partes y reclaman el combate. Todos, desconociendo la voluntad celeste, oponiéndose a los presagios y a los hados revelados por los dioses, rodean el palacio del rey Latino. Éste, como una roca inconmovible en medio del mar, resiste.

Pero, ¿qué puede hacer contra la obra de Alecto, de Juno? (591-600):

Verum ubi nulla datur caecum exsuperare potestas
consilium et saeuae nutu Junonis eunt res,
multa deos aurasque pater testatus inanes:
"Frangimur heu fatis, inquit, terimurque procella.
Ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas,
o miseri! Te, Turne, nefas, te triste manebit
supplicium, uotisque deos uenerabere seris.
Nam mihi parta quies omnisque in limine
funere felici spolior". Nec plura locutus
saepsit se tectis rerumque reliquit habenas.

Sin embargo, al darse cuenta de que es impotente para superar esta ciega decisión, y que todo se desarrolla según la voluntad de la terrible Juno, pone por testigos repetidas veces a los dioses y al cielo indiferente: "¡Ay! —dice—, ¡los hados nos quebrantan y nos aplasta la tempestad! Desdichados, expiaréis el sacrilegio con vuestra propia sangre. En cuanto a ti, Turno, un triste suplicio te aguarda, como castigo de tu impiedad, y tus plegarias se elevarán tardíamente hacia los dioses. Pues yo tengo asegurado el descanso y todo mi ser está ya a la entrada del puerto. Desapareceré con una muerte dichosa". No dice nada más y, encerrándose en su mansión, abandona las riendas del poder.

De esta forma, descargando en Juno la responsabilidad de abrir las puertas de la guerra (VII, 601-621) y de amotinar toda la Ausonia —lo que al menos nos valdrá, en 140 versos (641-782), el elocuente y erudito catálogo de las naciones de Italia—, el depositario de la "función" latina se retira a su palacio, de donde no saldrá hasta que renazcan, tras muchos lutos, las esperanzas de paz. Mientras tanto, a través del Lacio y entre sus vecinos (635-637):

uomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri
cessit amor; recoquunt patrios fornacibus enses,
classica iamque sonant…

Perdieron su honor la hoz y la reja, cesó el amor del arado. Reforjan en las fraguas las espadas de sus padres. Ya la trompeta de la guerra resuena…

Naturalmente, durante todo el tiempo que dure la guerra, esos rasgos tan fuertemente marcados en el libro VII serán olvidados. Y entonces aparecerá otro tópico, desarrollado por el insolente Numano, cuando opone sus soldados-

labradores —más soldados, e incluso saqueadores, que labradores— a los frigios, troyanos y soldados de Ascanio, a quienes pretende tachar de afeminados (IX, 603-620):

… Durum ab stirpe genus, natos ad flumina primum
deferimus saeuoque gelu duramus et undis;
uenatu inuigilant pueri siluasque fatigant;
flectere ludus equos et spicula tendere cornu.
At patiens operum paruoque assueta iuuentus
aut rastris terram domat aut quatit oppida bello.
Omne aeuum ferro teritur uersaque iuuencum
terga fatigamus hasta. Nec tarda senectus
debilitat uires animi mutatque uigorem:
canitiem galea premimus, semperque recentes
comportare iuuat praedas et uiuere rapto.
Vobis picta croco et fulgenti murice uestis,
desidiae cordi; iuuat indulgere choreis,
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.
O uere Phrygiae neque enim Phryges! ite per alta
Dindyma, ubi assuetis biforem dat tibia cantum.
Tympana uos buxusque uocant Berecynthia Matris
Idaeae, sinite arma uiris et cedite ferro!

Herederos de una raza robusta, sumergimos a nuestros recién nacidos en los ríos y los curtimos con el rigor de las aguas glaciales. Nuestros hijos se entregan a la caza, surcan las selvas; sus juegos consisten en domar los caballos y tensar el arco. Dedicada al trabajo, acostumbrada a vivir con poco, nuestra juventud domeña la tierra con la hoz o, en la guerra, hace retumbar las fortalezas. Dedicamos toda nuestra vida a manejar el hierro y, con el cuento de la lanza, aguijamos el lomo de los novillos. Ni aun la pesada vejez debilita nuestro vigor: un casco nos oprime las canas y siempre nos apetece reunir despojos recientes y vivir del botín. Vosotros, en cambio, con vuestros vestidos teñidos de azafrán y de púrpura reluciente, amáis la pereza; os gusta abandonaros a las danzas; vuestras túnicas tienen mangas, y vuestros gorros, cintas. ¡Oh frigias, mejor que frigios, idos a la cumbre de vuestro Díndimo, habituados como estáis a los sonidos de la doble flauta! Los tamboriles y el boj berecintio de los címbalos de la Madre idea os llaman: ¡dejad las armas a los hombres y no toquéis nunca más la espada!

Desde la perspectiva en que nos hemos colocado se explica otro rasgo que Virgilio modificó en la tradición. Nos hemos preguntado con razón por qué el poeta ha presentado a Latino como un anciano, cuando todas las otras formas de la leyenda de Eneas lo muestran como un hombre vigoroso que combate y, a veces, muere en el campo de batalla (VII, 45-46):[26]

Rex arua Latinus et urbes
iam senior longa placidas in pace regebat.

Latino se siente incluso al término de su vejez (VII, 598):[27]

nam mihi parta quies omnisque in limine portus…

La señorita Boas ha propuesto, como es su costumbre, varias explicaciones jerarquizadas. En primer lugar habría una razón estética de simetría: el anciano Anquises, en el lado troyano, ha dominado la primera mitad del poema; hacía falta, en el lado contrario, un anciano del mismo peso que dominara la segunda mitad. Habría también varias razones de amor propio nacional: 1º, mientras que en las otras versiones de la leyenda Latino no tiene complejos ni contradicciones y obra conforme a sus sentimientos, el de Virgilio, aunque no declara ciertamente la guerra a Eneas, no la impide, sólo hace discursos impotentes para evitarla, a pesar de que ofreciera solemnemente a Eneas la mano de su hija; ahora bien, Latino, antepasado de los romanos, no podía ser tachado de perjuro, y el único medio de hacer recaer sobre él la simpatía del lector era presentarlo como "a powerless old man", físicamente incapaz de luchar contra su mujer, sus aliados y su pueblo; 2º, si Latino hubiera sido joven, habría tenido que combatir en la guerra, y combatir contra Eneas, lo que hubiera dividido las preferencias del lector entre estos dos antepasados. Nada de todo esto es satisfactorio. Es mejor confiar en el genio de Virgilio: si hubiera querido presentar a un Latino *iuuens,* habría encontrado los medios necesarios para evitar estos inconvenientes, o incluso para convertirlos en ventajas. La razón es, sin duda, mucho más simple.

Latino, en la leyenda de Eneas, corresponde funcionalmente al Tacio de la leyenda romuliana: así lo ha sentido y querido Virgilio al organizar los tres *fata*. Ahora bien, Tacio, en las variantes de la tradición, también tiene diversas figuras y edades; hermoso jinete que inflama el corazón demasiado sensible de la vestal Tarpeya en Propercio, es ciertamente más maduro, más "padre de los sabinos", en Tito Livio, Dionisio y Plutarco. Pero hay al menos un autor

que lo ha visto viejo. Me refiero a Virgilio. El único pasaje en el que nuestro poeta ha hablado de él se encuentra en la *Eneida,* en el canto VIII, muy cerca de la primera presentación de Latino. En el escudo que Vulcano ha cincelado para Eneas están esculpidas, entre otras escenas de la historia romana, la guerra sabina y el pacto que, al terminarla, funda el sinecismo. En toda su obra, es la única ocasión en que Virgilio ha sacado a relucir esta materia; desde la perspectiva en que nos hemos situado, estos versos son particularmente importantes (VIII, 635·641):

Nec procul hinc Romam et raptas sine more Sabinas
consessu caueae, magnis circensibus actis,
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.
Post idem inter se posito certamine reges
armati Jouis ante aram paterasque tenentes
stabant et caesa iungebant foedera porca.

No lejos de ahí, el artista había esculpido a Roma y a las Sabinas raptadas contra todo derecho cuando la muchedumbre llenaba el anfiteatro con ocasión de los grandes juegos de circo, y la guerra enraizada inmediatamente después entre los compañeros de Rómulo y el anciano Tacio con sus austeros sabinos. Luego se veía a esos mismos reyes, una vez terminada la guerra y todavía con las armas en la mano, erguidos ante el altar de Júpiter y con páteras en las manos: concluían el tratado sobre un puerco inmolado.

Tatioque seni… Sea cual sea la razón que se pretenda dar a esta forma de presentación, la cuestión es que existe. Si ésta era la idea que Virgilio se hacía del rey de los suegros, del adversario de Rómulo en la leyenda romuliana, era natural que, en la leyenda troyana derivada de la otra, diera la misma edad al adversario, al suegro de Eneas. Por otra parte, la escena del pacto descrita rápidamente sobre el escudo, anuncia la del libro XII, ya mencionada, en la que Eneas y Latino, también ellos *posito certamine,* concluyen, si no todavía la paz, al menos la convención que pondrá fin a la guerra mediante un combate singular: en presencia del *sacerdos* que ha llevado hasta el altar a las víctimas —un joven puerco y una oveja que no ha sido nunca esquilada—, los dos reyes (172-174):

… ad surgentem conuersi lumina solem
dant fruges manibus salsas et tempora ferro
summa notant pecudum paterisque altaria libant.

… vueltos los ojos hacia levante, espolvorean las víctimas con harina salada, trazan con el hierro una línea desde lo alto de sus sienes y vierten sobre los altares las libaciones.

Luego, tras los juramentos (212-215):

Talibus inter se firmabant foedera dictis,
conspectu in medio procerum. Tum rite sacratas
in flammam iugulant pecudes et uiscera uiuis
eripiunt cumulantque oneratis lancibus aras.

Con estas palabras confirmaban su pacto, rodeados de sus principales jefes. A continuación, procediendo conforme a los ritos, degüellan a las víctimas consagradas que el fuego va a consumir. Arrancan las entrañas todavía palpitantes y llenan bandejas con las que cubren los altares.[28]

No cabe duda: Virgilio ha sentido y ha querido establecer este claro paralelismo.

Y así queda perfilado el Latino de Virgilio: en su carácter, el anciano rico y pacífico; en sus acciones, el proveedor de la tierra que Eneas necesita y el padre de la joven que le es predestinada. Con él termina bruscamente una larga tradición, cuyo primer testimonio, hesiódico —¿por qué dudarlo?—, presentaba a un héroe de un tipo completamente distinto, al que, hasta la *Eneida,* los eruditos de la Antigüedad habían permanecido fieles (*Teogonía,* 1011-1016):

Circe, hija del Sol, hijo a su vez de Hiperión, dio a luz, por el amor del resistente Ulises, a Agrios y a Latino, poderosos y consumados héroes que, muy lejos, en el fondo de las santas islas, reinaban sobre todos los ilustres tirrenos.

Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε…

Han quedado ahora más claras las razones por las que Virgilio cambió esa firme tradición.

Tarcón, el ejército etrusco y la segunda función

Omnis Etruria… El refuerzo etrusco que recibe Eneas está constituido por toda la Etruria, dice Virgilio en alguna parte (VIII, 473). En realidad, mediante el contenido de 30 naves, sólo la representa. André Bellessort, a quien fatigaba la gramática latina pero que tenía bastante buen gusto, admira, en el canto VII, el "esfuerzo de creación poética" que ha dado como resultado el catálogo de los pueblos itálicos, la enumeración de los aliados que acuden en apoyo de los rútulos y de los latinos. Constata, más adelante, que el poeta "no renovó ese esfuerzo en el canto X, cuando pasa del ejército de Turno a la flota de Eneas y nos enumera a los jefes etruscos y a ligures aliados a los troyanos. En este punto, su deseo de asociar a la *Eneida* toda Italia, hasta la isla de Elba, hasta su querida Mantua, se ha antepuesto a la verosimilitud del relato. Y, faltándole ésta, ha perdido también, si no brillantez, al menos fuerza".[29] De hecho, Bellessort no ha comprendido que no se pueden comparar las dos circunstancias, las dos materias. En el séptimo canto, se trata realmente de una movilización general de toda Italia, exceptuada una parte de Etruria; el Lacio, mediante *coniuratio* y *euocatio,* y las otras naciones, mediante correos y rumores, han sido puestas en pie de guerra: se reúne un inmenso ejército del que los versos 614-816 ofrecen una imagen muy abigarrada. En el décimo canto, lo que espera y recibe Eneas es una tropa auxiliar, numerosa ciertamente (quizá demasiado, teniendo en cuenta el número de navíos que le atribuye Virgilio),[30] pero limitada. Ya no se trata de una afluencia, de una confluencia de naciones; se trata de un conjunto de contingentes, y de unos contingentes preparados de antemano. Si esta descripción tiene menos "fuerza", ello se debe a que concierne a una materia inferior.

Ciertamente, con este segundo catálogo, Virgilio ha querido subrayar una de las líneas maestras de su composición: así como Tarcón ha recibido del mundo visible, al igual que Latino, un tercio de los *fata* cuya suma dará forma a Roma, también el poeta enumera y describe sus tropas como lo ha hecho con el ejército de los itálicos, aliados de los latinos. Por lo que, si honra de esta forma a la Etruria, ello no se debe únicamente al amor que siente por Mantua. Pues incluso da a este segundo desarrollo —quizás hubiera corregido, pero el doble empleo, aunque no sea más que un accidente de borrador, no es menos instructivo— la misma introducción retórica (VII, 641-644; X, 163-165):

Pandite nunc Helicona, deae, cantusque mouete:
qui bello exciti reges, quae quemque secutae
complerint campos acies, quibus Itala iam tum
floruerit terra alma uiris, quibus arserit armis.

Abrid ahora, oh diosas, el Helicón y comenzad vuestros cantos. Decid qué reyes se levantaron para la guerra, qué huestes les siguieron llenando los campos, qué guerreros vio entonces florecer Italia, fecunda en héroes; qué armas la pusieron en llamas.

Pandite nunc Helicona, deae, cantusque mouete:
quae manus interea Tuscis comitetur ab oris
Aenean armetque rates pelagoque uehatur.

Abrid ahora, oh diosas, el Helicón, y comenzad vuestros cantos. Decid qué hueste, venida de las costas etruscas, acompaña a Eneas, arma los navíos y se hace a la mar.

De esta forma hace sentir a su lector romano que, por derecho, por la importancia que tienen en la construcción, ambos términos poseen un valor similar. Sin embargo, no tienen el mismo volumen ni el mismo significado. Y los versos diferentes que siguen al verso común de invocación a las Musas marcan bien, si se presta atención, lo que separa a los etruscos de los itálicos.

Los etruscos, en este lugar, son una tropa en armas (*manus*, X, 164), una tropa escogida (*lecta manus*, X, 294), que paradójicamente tiene sus mandos, incluso su jefe, el cual es un *rex,* pero que espera otra cosa, un jefe, un *dux* providencial. Ya están formados en sus cuadros de combate. No esperan al *dux* en una ciudad, sino al campo raso, en un campamento, y un campamento que, a diferencia de la "Troya" de las bocas del Tíber, no quiere prefigurar, no comienza una nueva *urbs,* aun cuando los que se han reunido en aquel lugar corren el riesgo, por poco que el providencial *dux* se retarde, de morar allí largo tiempo. En todo momento el poeta advierte: se trata de *castra* (VIII, 476, 507, 604; X, 148), que ocupa una *acies* (VIII, 504), o una *legio* cobijada bajo sus tiendas (VIII, 604-605). Parece ser que este ejército está especializado: son principalmente jinetes, *alae,* a quienes molesta combatir a pie, lo que, por otra parte, constituye un perfecto complemento del ejército troyano.[31]

Tarcón lo conduce, pero de una forma vana a causa de los *fata* pronunciados por el arúspice. Como sus huestes, de las que es el oficial más antiguo en el grado más alto, espera al que debe llegar y está dispuesto a ponerse a sus

órdenes. Y esto hasta tal punto que únicamente es designado por su título de rey en una sola ocasión (X, 149), sin que sea precisada la ciudad donde reina, ya que Tarquinia, de la que podría llevar el nombre, no figura en un catálogo que sólo comprende las naciones etruscas ribereñas. Continuará siendo oficial durante toda la campaña, obedeciendo, y nunca tratando de ofuscar al que es, por la realeza, su igual, pero, por el rango militar, su jefe.

El hecho es, por otra parte, más general: nada en este ejército que es como una tropa de oficio, ningún rasgo en su jefe, ni en su orientación política, ni en su orientación religiosa, tiene relación alguna con la "primera función", encarnada por Eneas y sus troyanos.

Un episodio está destinado a mostrar sensiblemente la subordinación voluntaria del contingente etrusco y su renunciación a toda pretensión política sobre la futura tierra romana. Se conoce la importancia del *omen* en la conducta política y privada de los romanos: una palabra escuchada y, por extensión, un espectáculo visto, una aventura sufrida, un acto obtenido o fallado al comienzo de una empresa, son interpretados como el anuncio de un éxito o de un fracaso. Cuando la flota aliada, la nave de Eneas y los 30 navíos etruscos comienzan a desembarcar las tropas en la desembocadura del Tíber, casi bajo los muros de la ciudad-fortaleza donde Ascanio y los troyanos se defienden contra los asaltos furiosos de los latinos y de los rútulos, Turno, jefe de estos últimos, precipita hacia la playa una parte de estas fuerzas e inmediatamente se entabla la batalla. Eneas participa en las primeras escaramuzas (X, 310-311):

primas turmas inuasit agrestes
Aeneas, omen pugnae, strauitque Latinos.

Eneas acomete, el primero, contra los agrestes escuadrones de los latinos, feliz presagio, y los derriba al suelo.

En este momento significativo, nada se dice de Tarcón.

Pero acaba de producirse otro *omen,* mucho más importante para los siguientes episodios de la guerra, en el momento mismo, en la técnica misma, podría decirse, del desembarco. Saludada desde lejos por las aclamaciones de los troyanos sitiados, la flota aliada llega hasta muy cerca de la costa (X, 287-307):

Interea Aeneas socios de puppibus altis
pontibus exponit. Multi seruare recursus
languentis pelagi et breuibus se credere saltu,

per remos alii. Speculatus litora Tarcho,
qua uada non spirant nec fracta remurmurat unda,
sed mare inoffensum crescenti allabitur aestu,
aduertit subito proram sociosque precatur:
"Nunc, o lecta manus, ualidis incumbite remis,
tollite, ferte rates; inimicam findite rostris
hanc terram sulcumque sibi premat ipsa carina!
Frangere nec tali puppim statione recuso,
arrepta tellure semel!" Quae talia postquam
effatus Tarcho, socii consurgere tonsis
spumantesque rates aruis inferre Latinis,
donec rostra tenent siccum et sedere carinae
omnes innocuae, sed non puppis tua, Tarcho:
namque, inflicta uadis, dorso dum pendet iniquo,
anceps, sustentata diu, fluctusque fatigat,
soluitur atque uiros mediis exponit in undis;
fragmina remorum quos et fluitantia transtra
impediunt retrahitque pedes simul unda relabens.

Eneas, mientras tanto, hace bajar los puentes desde lo alto de las popas para el desembarco de los guerreros. Unos esperan el reflujo que mitigue el oleaje para arrojarse, de un salto, sobre la arena. Otros se deslizan por los remos. Tarcón ha observado un punto de la ribera donde, sin hirvientes arrecifes, sin obstáculo, el mar resbala hacia la orilla con un oleaje creciente. Da la vuelta inmediatamente a su proa y exhorta a sus compañeros: "¡Ahora, puñado de escogidos, curvaos sobre vuestros fuertes remos, elevad, lanzad los navíos, hendid con sus espolones esta tierra enemiga y que las quillas abran su propio surco! ¡No rehúso quebrar mi navío al abordar de esta forma, con tal que alcance de una vez esa tierra!" Dice, y sus compañeros, agarrándose a los remos, lanzan sus espumeantes navíos contra el suelo latino hasta que los espolones se hunden en la arena seca y las quillas se posan sin daño alguno; pero no tu popa, oh Tarcón, pues, arrojada contra un hostil arrecife del que queda suspendida, oscilante durante largo tiempo, porfiando con el oleaje, se abre por fin y lanza los guerreros al agua. Los restos de los remos y los bancos flotantes les obstaculizan los movimientos y el reflujo de las olas les impide tocar tierra.

Así, de los dos jefes, Eneas es el primero en desembarcar y el único que lo logra sin accidentes; la nave de Tarcón se quiebra. Pero este accidente, que en

el sistema de los signos lo clasifica en segundo lugar y reserva para el otro el *omen* que resulta del feliz desembarco, de la fácil "toma de tierra", lo ha provocado él mismo materialmente, e intelectualmente aceptado: *non recuso*. Y, en esas pocas palabras que dirige a su *lecta manus,* se expresa como soldado, al llamar *inimica* la tierra que quiere abordar, ya que es un hecho que está infestada de enemigos. Mientras que Eneas no la habría calificado de esta forma, si hubiera tenido tiempo de hablar; ni tampoco la calificará así más tarde, cuando hable de *haec terra* (XII, 176), "esta tierra" donde debe establecer su poder.

Hay otra escena de sentido similar que habría podido ser considerada antes que ésta. Cuando Evandro informa a Eneas que un contingente etrusco se encuentra puesto a su disposición por los *fata,* le cuenta sus propias relaciones con esos vecinos armados: el ser árcade y extranjero parecía responder a la condición que les habían impuesto los dioses: *externos optate duces.* También a él le han propuesto ser ese *dux;* y para hacer que se decida, Tarcón, el rey Tarcón, le ha ofrecido más de lo que parecía ordenar el oráculo, pero que en realidad lo ordenaba: ese *dux* será el *rex* (VIII, 505-507):

Ipse oratores ad me regnique coronam
cum sceptro misit mandatque insignia Tarchon,
succedam castris Tyrrhenaque regna capessam.

> … Tarcón me ha enviado, mediante embajadores, la corona y el cetro real, y quiere remitirme las insignias para que me presente en su campamento y me haga cargo del reino de Etruria.

¿Rey de qué y sobre quién? La noción queda tan incierta en esta oferta como lo es en la realeza misma de Tarcón. Pero el gesto es claro: ante el *dux* del que no será más que el primer oficial, Tarcón se eclipsa como *rex*, o le hace *rex* por encima de él. Demasiado viejo, Evandro no acepta y el hijo que habría podido ofrecer a los etruscos en su lugar, Palante, no reúne las condiciones necesarias pues su madre, sabina, no es *externa.* Así, traslada la proposición a su huésped troyano y lo envía a los etruscos que lo aceptan sin dudar (X, 154-156):

tum libera fati
classem conscendit iussis gens Lydia diuum,
externo commissa duci…

Y entonces, liberado de las prohibiciones de los hados, el pueblo lidio, por orden de los dioses, monta sobre sus barcos, confiándose a un jefe extranjero…

¿Debemos pensar que, antes del embarque, Tarcón ha entregado a Eneas, como se disponía a hacerlo con Evandro, las *insignia* reales *cum sceptro*? No lo creo: Virgilio no habría omitido la escena. Me parece más probable que haya evitado deliberadamente mencionar un gesto, una consagración real, que hubiera contradicho toda la historia tradicional de Italia: en ninguna variante reciente de la leyenda de Eneas reinaba éste sobre Etruria. Con Evandro la cambiaba: como sea que la proposición no iba a tener ninguna consecuencia, era simbólicamente bueno mostrar, desde los orígenes, al portavoz de los etruscos dispuesto a someterse al poder del héroe que, sobre los parajes de Roma, si no fundaba, al menos prefiguraba el Estado romano. Esta proposición tiene además la ventaja de situar a Tarcón y a Eneas, por analogía, el uno en relación con el otro, y, de una forma más general, de fijar a Tarcón en su "función" militar: jefe de ejército, estaba dispuesto a aceptar a Evandro como rey; junto a Eneas, sin que la cuestión sea promovida explícita ni simbólicamente, no obra ni obrará jamás como rey, sino sólo como el jefe de una tropa auxiliar.

Tampoco conservan, Tarcón y sus etruscos, ninguna traza del carácter religioso que habrían podido sugerir la reputación de los etruscos y el tipo usual de servicio que los arúspices prestaban a los romanos del tiempo de Virgilio.[32] Entre los siete jefes locales que acompañan a Tarcón, hay uno, Asilas,[33] que está definido, descrito, a pesar de los mil soldados de Pisa que le acompañan, como un adivino muy competente (X, 175-180):

Tertius ille hominum diuumque interpres Asilas
cui pecudum fibrae, caeli cui sidera parent
et linguae uolucrum et praesagi fulminis ignes,
mille rapit densos acie atque horrentibus hastis.
Hos parere iubent Alpheae ab origine Pisae,
urbs Etrusca solo.

El tercero es Asilas, ilustre intérprete de los hombres y de los dioses: las entrañas de las víctimas, los astros del cielo, el canto de los pájaros, los fuegos proféticos del rayo no tienen secretos para él. Aporta una apretada tropa de mil guerreros con las lanzas erguidas. Pisa los ha puesto bajo sus órdenes, ciudad etrusca por su suelo, aunque, por su origen, hija de la Alfea.

Pero no se trata en este lugar más que de un rasgo pintoresco similar al que se atribuye a Umbrón en la enumeración itálica del séptimo canto, *Marrubia de gente sacerdos,* único hechicero del ejército y, sin embargo, *fortissimus* (753-755):

> *Vipereo generi et grauiter spirantibus hydris*
> *spargere qui somnos cantuque manuque solebat*
> *mulcebatque iras et morsus arte leuabat.*

> Mediante el tacto y el conjuro, sabía esparcir el sueño entre la raza de las víboras, entre las hidras de funesto aliento; su arte calmaba sus cóleras y curaba sus mordeduras.

El etrusco Asilas no reaparecerá en la batalla (el Asilas de IX, 571 es un troyano) y su arte no será utilizado.

En cuanto al mismo Tarcón, hay que hacer notar que ninguna circunstancia le da ocasión de proferir una palabra piadosa, una invocación, una plegaria. Cuando la flota aliada se acerca a la costa, Eneas suplica —y es su última palabra— a la Gran Diosa, la Madre idea, que ayude a sus frigios (X, 252-255). Pero cuando Tarcón, un poco más tarde, exhorta a sus remeros a que rompan su navío si es necesario al arrojarlo contra la costa (294-298), tan sólo se dirige a ellos, no a los dioses.

En lo más arduo del combate, cuando, animado sin embargo por Júpiter, Tarcón —por única vez en todos sus cantos guerreros— arenga a sus tropas, que se están replegando ante el empuje de la amazona Camila, reina de los volscos, ninguna invocación acude a sus labios, no se confía a ningún poder celeste, no evoca su *fatum* (y, sin embargo, Mecencio no ha sido abatido todavía); si menciona los nombres divinos, no lo hace ciertamente como *contemptor diuum* al igual que su compatriota y enemigo Mecencio, sino casi con altanería, echándoles en cara a sus guerreros la vergüenza de preferir los oficios de la "primera función" junto con los aspectos más placenteros de la "tercera", a lanzarse de lleno en la "segunda" (XI, 732-740):

> *Quis metus, o numquam dolituri, o semper inertes*
> *Tyrrheni, quae tanta animis ignauia uenit?*
> *Femina palantes agit atque haec agmina uertit!*
> *Quo ferrum quidue haec gerimus tela irrita dextris?*
> *At non in Venerem segnes nocturnaque bella,*

aut, ubi curua choros indixit tibia Bacchi,
exspectare dapes et plenae pocula mensae:
hic amor, hoc studium; dum sacra secundus haruspex
nuntiet ac lucos uocet hostia pinguis in altos!

> Oh, tirrenos, siempre insensibles a las afrentas, siempre inertes, ¿qué miedo, qué cobardía se ha apoderado de vosotros? ¡Una mujer os hace retroceder y dispersa vuestros batallones! ¿De qué sirven este hierro que blandimos en las manos, estos dardos inútiles? Ah, vosotros sois menos indolentes para Venus y sus guerras nocturnas o, cuando la corva flauta anuncia las fiestas de Baco, para prepararos un festín ante una mesa cubierta de copas (¡esos son vuestros amores, esos vuestros deseos!), esperando que la pingüe víctima os convoque a lo profundo de los bosques sagrados…

Me parece estar escuchando a ese rey típico de la segunda función que es en la leyenda romana Tulo Hostilio, sucesor de Numa: *rex bellicosus*, entregado totalmente a la *militia*, que estimaba *nihil… minus regium quam sacris dedere animum* (Tito Livio, I, 31, 5-6).

No puedo por lo tanto estar de acuerdo con Jean Gagé, cuando atribuye al personaje de Tarcón un carácter religioso y ve incluso en ese carácter la justificación del papel eminente que el poeta le confió entre los etruscos.[34]

> … Al apropiarse de Tarcón, Virgilio no parece admitir que haya sido el fundador de las ciudades ya antiguas que combaten con él. ¿Por qué lo ha erigido entonces en jefe de los etruscos? Porque su figura era muy popular, modelada no solamente por los griegos, sino por la misma Etruria que le atribuía, además de sus fundaciones de ciudades, revelaciones religiosas. Ahora bien, a Virgilio le hacía falta un jefe que no fuera solamente un jefe militar, sino también, como Eneas, un jefe religioso responsable de su pueblo ante los dioses. Como tal, presidirá con Eneas la sepultura de sus guerreros.

Que Tarcón, un tal Tarcón, hubiera sido honrado por los etruscos debido a sus "revelaciones religiosas", es posible, aun cuando la única prueba que alegue Gagé sea extremadamente débil: en el bajorrelieve de las ciudades etruscas encontrado en Cere (Braun, *Annali dell'Istituto*… [1842], pp. 37 y ss. y grabado), Tarquinia está representada por un sacerdote "que debe ser Tarcón", como "Volsinos por una diosa (¿Venus?), Vetulonia por un marino (Neptuno)". Incluso si fuera éste el caso, no es en un bajorrelieve de Tarquinia donde hay

que buscar el carácter del personaje tal como lo ha concebido y querido Virgilio: es en la misma *Eneida*. Si verdaderamente le "hubiera hecho falta" un jefe, no sólo militar sino también religioso, lo hubiera manifestado en las palabras, en el comportamiento de su personaje: no hay más que pensar en las numerosas ocasiones que el autor ha aprovechado para caracterizar a Eneas, en las mismas circunstancias en que actúa también Tarcón, como piadoso, casi como sacerdotal. El papel de Tarcón al lado de Eneas con motivo de los funerales conjuntos de los troyanos y de los etruscos (XI, 184-186) no prueba una naturaleza, una misión religiosa. He aquí todo lo que dice el poeta:

Jam pater Aeneas, iam curuo in litore Tarcho
constituere pyras. Huc corpora quisque suorum
more tulere patrum…

Ya el verenable Eneas y Tarcón habían elevado las piras sobre el curvo litoral: cada uno, según la costumbre de sus antepasados, lleva los cadáveres de los suyos.

El hecho de que, en ausencia de las familias, se apreste como lo haría todo jefe a incinerar a los soldados muertos bajo su mando y disponga la ejecución de los ritos necesarios para su bienestar en el otro mundo, no basta para conferirle una marca sagrada. El afirmar que "Eneas y Tarcón, iguales en dignidad religiosa, presiden juntos la ceremonia", es forzar el texto. En esa circunstancia, no está implicada su "dignidad religiosa", sino simplemente el deber que tienen, uno y otro, de ocuparse de sus subordinados vivos o muertos.

Tarcón y sus etruscos no tienen tampoco ningún rasgo de la tercera función. En vano buscaremos, en ese conglomerado de contingentes enviados por las ciudades de la costa, comerciantes y ricas, un verso que celebre esta riqueza. Lo que se valora es el poder, y cuando se mencionan sus *opes* es desde el punto de vista bélico. Cuando el anciano Evandro manifiesta a Eneas que puede asegurarle esos preciados aliados, lo hace en estos términos (VIII, 475-476):[35]

sed tibi ego ingentes populos opulentaque regnis
iungere castra paro,

que la edición casi centenaria de E. Benoist, altamente menospreciada y a veces utilizada con discreción comenta muy bien:

Opulentaque regnis castra: literalmente: campamentos (sería mejor decir: un campamento, pues no hay más que uno) opulentos por el reino (aquí estaría mejor en plural) al que pertenecen. Ladewig advierte con razón que el poeta quiere atraer nuestra atención, mediante este giro, a la vez sobre el poder de estos reinos y sobre el hecho de que sus fuerzas están ya reunidas en un campamento. Por ello hay que traducir: pueblos considerables y reinos poderosos, cuyas fuerzas dispuestas para el combate están encerradas en un campamento.

El adjetivo *opulenta* que contrasta aquí con los *exiguae uires* de Evandro, está, por lo tanto, orientado en una dirección radicalmente opuesta a su sustantivo derivado que aparece en la promesa que hace Latino —el anciano rey pacífico y rico— a los embajadores de Eneas (VII, 261-262):[36]

… non uobis, rege Latino,
diuitis uber agri Troiaeue opulentia deerit.

Cuando, en el décimo canto, se acuerda la unión entre troyanos y etruscos (153-154),[37]

haud fit mora: Tarcho
iungit opes foedusque ferit.

Evidentemente tampoco aquí tiene *opes* el mismo significado que en la leyenda romuliana, cuando los sabinos de la tercera función, una vez la guerra terminada, aportan a sus yernos, tras emigrar a la tierra de éstos, *auitas opes.*

En el "catálogo de las naciones etruscas", o más bien de sus contingentes, los signos de lujo no son numerosos: únicamente los 900 jóvenes de Populonia y de la isla de Elba, "fecunda en metales inagotables", que acompañan al bravo Abante son presentados *egregios insignibus armis,* y la popa de su navío está adornada *aurato Apolline* (170-171); y sólo de Ástir, del "hermosísimo Ástir", se dice que marcha confiado *equo et uersicoloribus armis* (181). Tampoco ningún grupo está formado de soldados-campesinos, como sucedía repetidas veces en el "catálogo itálico" del séptimo canto (681-690, 725-732, 747). En la perspectiva en que Virgilio quiere colocar a sus personajes, la Etruria es la Etruria guerrera. Así, siguiendo en su elogio de los aliados que le ofrece, Evandro define en estos términos la ciudad de Agila-Cere donde Mecencio perpetró las tropelías a causa de las cuales se ha reunido el ejército etrusco (VIII, 479-480):[38]

urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
gens bello praeclara iugis insedit Etruscis.

Y en el momento en que la flota aliada llega a las bocas del Tíber dispuesta a entablar sus primeros combates, Virgilio vuelve a utilizar el epíteto —una especie de epíteto de naturaleza— con el que calificara diferencialmente a la Etruria en el pasaje de las *Geórgicas*[39] donde enumeró los tres componentes de la Roma primitiva, *sic fortis Etruria creuit* (X, 238-239):

Jam loca iussa tenent forti permixtus Etrusco
Arcas eques…

Ya los jinetes árcades, mezclados con los valerosos etruscos, ocupan los puestos que les han sido asignados.[40]

Eneas y la primera función

Eneas y sus compañeros, en estos seis últimos cantos, permanecen fieles en todo momento a la misión que ya no tiene secretos para ellos: a la ciudad y al reino que fundarán, cuyo primer rey será Eneas, aportan sus dioses y la promesa de un porvenir imperial. De estos tres elementos —la fundación, los dioses, el *imperium*— se destaca uno u otro, dos o los tres, pero son inseparables, de forma que aun cuando se omite a alguno de ellos, queda siempre sobreentendido. Sólo citaremos aquí las ocasiones en que este hecho es más evidente.

Eneas manifiesta sus intenciones a Latino por medio de embajadores, a Evandro y a Tarcón directamente; basta con citar el primer texto. Ilioneo dice al anciano rey de los laurentinos (VII, 229-230):[41]

dis sedem exiguam patriis litusque rogamus
innocuum et cunctis undamque auramque patentem,

lo que Turno, poseído ya por Alecto, precisa en tres puntos —exactos— cuando envía a Diomedes un mensajero para decidirle a participar en la resistencia de los itálicos (VIII, 9-14):

Mittitur et magni Venulus Diomedis ad urbem
qui petat auxilium, et Latio consistere Teucros,

aduectum Aenean classi, uictosque Penates
inferre et fatis regem se dicere posci
edoceat, multasque uiro se adiungere gentes
Dardanio, et late Latio increbrescere nomen.

Al mismo tiempo, Vénulo es enviado a la ciudad del gran Diomedes para pedirle ayuda y hacerle saber que los troyanos se instalan en el Lacio, que Eneas ha llegado con su flota, trae consigo sus penates vencidos y pretende ser el rey que reclaman los hados; en fin, que muchas naciones se unen ya al descendiente de Dárdano y que su nombre comienza a pronunciarse en las lejanías del Lacio.

En el pacto del canto XII, donde sólo reivindica el poder religioso, dejando a Latino el *imperium* con las armas, Eneas no desmiente evidentemente esta vocación: por consideración a su suegro, de quien es en todo caso heredero, acepta únicamente suspender sus derechos. Al mismo tiempo que esta reserva destaca el elemento religioso, que es el principio y fundamento de los otros en la compleja misión del héroe, expresa también su carácter. En efecto, un destino tan augusto podría afirmarse con insolencia. Eneas por el contrario se presenta con la majestad que aquél le confiere, pero humildemente, sabiéndose el instrumento de unos designios que lo rebasan. Suplica; a veces se excusa. Ilioneo dice a continuación (VII, 236-240):

Multi nos populi, multae (ne temne, quod ultro
praeferimus manibus uittas ac uerba precantia)
et petiere sibi et uoluere adiungere gentes:
sed nos fata deum uestras exquirere terras
imperiis egere suis.

Muchos pueblos, muchas naciones (no nos despreciéis si nos presentamos con las ínfulas y las fórmulas de los suplicantes) nos han pedido, casi ordenado, que nos uniéramos a ellos. Pero los hados de los dioses, por sus órdenes, han conducido nuestra quilla hasta vuestras tierras.

E igualmente, cuando Eneas expone a Tarcón *quidue petat quidue ipse ferat,* lo hace con prudencia (X, 150-154):[42]

… humanis quae sit fiducia rebus
admonet immiscetque preces.

Pero la confianza que le inspira, en cuanto a él, un destino tantas veces revelado y confirmado, es total: no puede fracasar, no puede morir antes de haberlo cumplido, no puede por lo tanto ser vencido en ninguno de los combates que le impongan sus adversarios divinos y humanos. En el canto XII, cuando los dos ejércitos han decidido jugarlo todo a la carta de un combate singular entre él y Turno, reconforta a los suyos recordándoles el contenido de las promesas que no pueden mentir (vv. 110-111):

tum socios maestique metums olatur Iuli
fata docens.

La única cosa que no sabe, es su *fatum* suplementario, sobre el que Júpiter habla con Juno y que permanecerá hasta el final como secreto de los dioses; la culminación, no obstante, de una carrera soberana y religiosa (XII, 794-795):

Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris
deberi caelo fatisque ad sidera tolli.

Tú misma sabes, y confiesas saberlo, que Eneas, bajo el nombre de Indigete, está destinado a ser dios y a que los hados lo eleven hasta las estrellas.

Latino, el anciano Latino, que tiene práctica en lo divino, y una cierta familiaridad con los dioses, no se equivoca. Demasiado débil e impotente para imponer su voluntad sobre los enloquecidos que lo rodean, califica sin embargo en varias ocasiones de *impia bella* a la resistencia hecha a los hados de Troya.

A esta misión de “primera función” corresponde, en Eneas, un carácter y una naturaleza. Su *pietas,* cuyo boceto fue encontrado por los latinos en Homero, está orientada tanto hacia los hombres como hacia los dioses.[43] El sentimiento de lo *humanum* no lo abandona apenas, incluso en medio del *furor* de la pelea. Se encuentra dispuesto inmediatamente a concertar la tregua y el combate singular. Ante el hermoso Lauso muerto, desenlace que no ha podido evitar, suspende el combate y le rinde las primeras honras fúnebres (X, 821-832):

At uero ut uultum uidit morientis et ora,
ora modis Anchisiades pallentia miris,
ingemuit miserans grauiter dextramque tetendit
et mentem patriae subiit pietatis imago:

"Quid tibi nunc, miserande puer, pro laudibus istis,
quid pius Aeneas tanta dabit indole dignum?
Arma, quibus laetatus, habe tua; teque parentum
manibus et cineri, si qua est ea cura, remitto.
Hoc tamen infelix miseram solabere mortem:
Aeneae magni dextra cadis!" Increpat ultro
cunctantes socios et terra subleuat ipsum
sanguine turpantem comptos de more capillos.

Viéndole morir, viendo la palidez invadir su rostro, el hijo de Anquises gime fuertemente. Extiende hacia él la mano, sumido en el recuerdo de su propio hijo amado: "Niño desventurado, ¿qué puede hacer ahora el piadoso Eneas para reconocer tu valor, qué puede ofrecerte que sea digno de tu noble naturaleza? Guarda las armas de las que te enorgullecías. Accedo, si en algo vale esto para ti, a que tu cuerpo sea unido a los manes, a las cenizas de tus padres. Pueda esta idea consolarte en tu lamentable muerte: ¡caes por mano del gran Eneas!" Llama luego a los compañeros de Lauso, vacilantes al principio, y alza del suelo el cuerpo cuyos cabellos, peinados aún según la moda etrusca, están mancillados de sangre.

Ante Turno, abatido y suplicante, le invade una profunda piedad y sólo la vista de los despojos de Palante le infunde un ánimo guerrero (XII, 938-944):

Stetit acer in armis
Aeneas uoluens oculos dextramque repressit.
Et iam iamque magis cunctantem flectere sermo
coeperat, infelix umero quum apparuit alto
balteus et notis fulserunt cingula bullis
Pallantis pueri, uictum quem uulnere Turnus
strauerat atque umeris inimicum insigne gerebat…

A pesar de su exaltación, blandiendo el arma dispuesta, Eneas se detuvo y, volviendo la vista, reprimió su brazo. Dudaba y ya las palabras de Turno comenzaban a enternecerle cuando su mirada encontró sobre el hombro del suplicante el talabarte, el cinturón donde relucían los bollones demasiado conocidos: el del pequeño Palante a quien Turno, vencedor, había herido y arrojado a tierra, y cuyos despojos que éste llevaba gloriosamente iban a perderle.

Las violencias que a veces realiza y a las que, como en estos últimos versos del poema, se resigna, están marcadas por un carácter de "primera función": no son gratuitas, ciegas, sino justicieras; castiga el ultraje de Turno como castigó, al final del décimo canto, los crímenes de Mecencio.

En cuanto a los dioses, como Anquises antes que él y como ya su hijo Julo, el piadoso Eneas vive con ellos en un comercio respetuoso y confiado. El mundo divino no deja de ocuparse de esta familia elegida y sólo de ella. En apariencia, hay otros héroes, incluso su principal adversario, que también parecen protegidos por una divinidad. Pero es evidente que Juno no defiende a Turno en sí mismo: adversario de Eneas y de Troya, es el instrumento de su odio, instrumento que terminará por abandonar con un espíritu que nos parece muy ligero, prefigurando la *euocatio* que asociará a los intereses de Roma la Juno de Veyes y luego la de Cartago. A fin de cuentas, como Dido, como Amata, como todos aquellos a quienes anima contra el gran exilado, Turno es su víctima y no su favorito. Diana no puede salvar a Camila. Y uno de los pasajes teológicamente más importantes de estas escenas de combate lo constituye, a mi modo de ver, la inútil súplica que, en el momento de entablar con Turno el duelo en el que éste le matará, dirige el joven Palante a quien, habiendo sido mortal en otro tiempo y dios entonces, había sido huésped de su padre y cuyas hazañas había contado su padre hacía poco, en su presencia, a Eneas: Hércules (X, 453-473):

Desiluit Turnus biiugis, pedes apparat ire
cominus, utque leo, specula cum uidit ab alta
stare procul campis meditantem in proelia taurum,
aduolat, haud alia est Turni uenientis imago.
Hunc ubi contiguum missae fore credidit hastae,
ire prior Pallas, si qua fors adiuuet ausum
uiribus imparibus, magnumque ita ad aethera fatur:
"Per patris hospitium et mensas quas aduena adisti,
te precor, Alcide, coeptis ingentibus adsis,
cernat semineci sibi me rapere arma cruenta
uictoremque ferant morientia lumina Turni!"
Audiit Alcides iuuenem magnumque sub imo
corde premit gemitum lacrimasque effundit inanes.
Tum genitor natum dictis affatur amicis:
"Stat sua cuique dies, breue et irreparabile tempus
omnibus est uitae; sed famam extendere factis,
hoc uirtutis opus. Troiae sub moenibus altis

tot nati cecidere deum; quin occidit una
Sarpedon, mea progenies: etiam sua Turnum
fata uocant metasque dati peruenit ad aeui",
Sic ait atque oculos Rutulorum reiicit aruis.

Turno salta de su carro: quiere combatir de cerca, a pie. Como corre un león que, desde lo alto de un otero, ha divisado no lejos de él, en la llanura, un toro ejercitándose para el combate; así es el aspecto de Turno al acercarse. Cuando Palante cree que está al alcance de su jabalina, quiere adelantársele, esperando que la fortuna ayude a su audacia y compense sus fuerzas desiguales. Elevando los ojos hacia el vasto cielo, reza: "En nombre de la hospitalidad que recibiste de mi padre, por la mesa en donde fuiste acogido, Alcides, te suplico que favorezcas mi alto empeño: ¡que Turno me vea despojándole de sus armas ensangrentadas, que sus ojos moribundos tengan que soportar la imagen de su vencedor!" Alcides ha oído al joven guerrero. Sofoca en lo más profundo de su corazón un gran gemido y vierte lágrimas vanas. Entonces, Júpiter dirige a su hijo estas amistosas palabras: "Cada mortal tiene su día señalado; breve, irreparable es para todos el tiempo de la vida. Pero eternizar la gloria mediante grandes hazañas, esto es obra del valor. ¡Tantos hijos de dioses cayeron bajo las murallas de Troya! El mismo Sarpedón, mi propio hijo, sucumbió entre ellos… Pero ya sus hados reclaman asimismo a Turno, que se acerca al límite consentido de su vida". Esto dice y aparta sus ojos de las campiñas rútulas.

En cuanto a Latino y a Tarcón, todo se desarrolla como si no contasen con ningún apoyo, con ninguna amistad en el cielo: el oráculo solicitado y recibido de Fauno, la revelación del arúspice, constituyen todo el bagaje sagrado de uno y otro.

¿Es necesario, por contraste, recordar todos los cuidados que Venus, que Júpiter, depositario o dueño de los hados, que el Tíber, Cibeles y Apolo, prodigan a Eneas y a Julo? ¿El milagro de los navíos convertidos en ninfas por la Madre de los dioses y el escudo forjado por su herrero, las respuestas tronantes del padre de los dioses y de los hombres a las plegarias, a las preguntas del hijo o del nieto de su hija?

Y es que Eneas, además de ser el ejecutor del plan que los dioses han concebido o que se ha impuesto a los dioses, es de su sangre y de la más alta. De este privilegio no hace exhibición ni misterio. El embajador que envía a Latino comienza así su "exposición de motivos" (VII, 219-221):

Ab Joue principium generis, Joue Dardana pubes
gaudet auo; rex, ipse Jouis de gente suprema,
Troius Aeneas tua nos ad limina misit.

Hasta Júpiter se remonta el origen de nuestra raza; el pueblo troyano se envanece de tener a Júpiter por abuelo. Nuestro rey, el troyano Eneas, que nos ha enviado a tu morada, es del linaje soberano de Júpiter.

De la misma forma, el Rómulo de la leyenda de los orígenes, como hemos visto, envía a sus embajadores para que digan a los latinos —y aquí *di* hace referencia tanto a Marte, padre del fundador, como a Júpiter, su fiador (Tito Livio, I, 9, 3-4)—:[44]

urbes quoque, ut cetera, ex infimo nasci; dein, quas sua uirtus ac di iuuent, magnas opes sibi magnumque nomen facere; satis scire origini Romanae et deos adfuisse et non defuturam uirtutem; proinde ne grauarentur homines cum hominibus sanguinem ac genus miscere.

Simplemente, la *uirtus* de los troyanos no está en el porvenir, y los 10 años de sitio han extendido por todas partes su gloria.

Más tarde, siguiendo la práctica de sus malos consejeros que no sabe cómo convencer, Latino parafraseará estos *di* y esta *sua virtus* en unos hermosos versos (XI, 305-306):

bellum importunum, ciues, cum gente deorum
inuictisque uiris gerimus…

Ciudadanos, estamos llevando a cabo una guerra sin esperanza contra la raza de los dioses y de los guerreros invencibles.

Pues es importante insistir sobre este punto: aunque, en la variante de las tres razas, la leyenda de los orígenes hace suplicar a Rómulo el apoyo de Lucumón y sus etruscos, aunque la leyenda de Eneas envía a su héroe a solicitar el apoyo militar de Evandro y luego de Tarcón, ni los analistas ni Virgilio han querido privar de los valores de la segunda función a los representantes de la primera; a su origen divino y a las promesas de los dioses unen Eneas y Rómulo las más altas cualidades de combatientes. Lo único que hace Rómulo es agregar a sus fuerzas, para combatir a su favor y siguiendo el consejo del Tíber,

un especialista del arte militar, unos aliados endurecidos por la guerra (VIII, 55-56: *hi bellum assidue ducunt cum gente Latina*) y prácticamente especializados en la caballería. Rómulo y Eneas tienen por consiguiente una naturaleza más rica que Lucumón y Tarcón, sustituto este último de Evandro: estructuralmente, éstos pertenecen en su totalidad a la segunda función; en aquéllos, la segunda función es como una prolongación inseparable de la primera, un medio natural al servicio de la misma. Y éste es también el significado, repitámoslo, de la abdicación provisional que hace Eneas de las armas en beneficio de Latino, cuando en el pacto final sólo conserva la esencia de su naturaleza, *sacra* y *deos*.

Naturalmente, el carácter casi sacerdotal de Eneas se manifiesta menos en los libros consagrados a los combates que en la primera mitad del poema. Pero no por ello lo ha perdido. En esto es el digno hijo de Anquises, en quien el poeta ha trazado de antemano la figura del agorero romano, observador e intérprete de los presagios, y también la del flamen, llevando en sus manos no mancilladas de sangre los *sacra* troyanos al igual que el flamen de Quirino, en la víspera de la catástrofe gala, enterrará en la tierra los *sacra* romanos. Sabemos que en todo esto Virgilio obraba conforme a una antigua tradición, de la que ofrecía ya un buen testimonio el himno homérico a Afrodita. En Roma, Ennio, en el primer libro de sus *Anales,* había definido al padre de Eneas:

atque Anchises doctus, Venus quem pulchra dearum
fari donauit, diuinum pectus habere.

… y el sabio Anquises, a quien Venus, la más bella de las diosas, hizo el don de la profecía.

Y antes que él, Nevio, en el tercer canto del *Bellum Poenicum,* lo había mostrado en la actitud ritual del agorero romano:[45]

postquam auim adspexit templo Anchisa…

… después que Anquises hubiera visto al pájaro en el templo augural…

En cuanto al mismo Eneas, ¿se puede hablar, como ha hecho H. J. Rase, de un *Aeneas pontifex*?[46] No en los detalles, para los cuales el erudito escocés no ofrece ningún argumento probable; pero sí en el conjunto, en el supuesto de que el pontífice se caracterizara por una atención general hacia todo lo

sagrado, por el control y la dirección de toda la actividad religiosa de la sociedad. Como desquite, el poeta ha querido instalar ciertamente a su héroe en un ritual de la antigua realeza sagrada de Roma, cuyo beneficio, en la época histórica, estaba asociado a la figura del *rex sacrorum* o *sacrificulus,* primer sacerdote del Estado republicano. Cuando retorna, descendiendo por el Tíber y seguido por los 30 navíos de sus aliados etruscos, se encuentra inesperadamente con las ninfas ideas en las que se ha convertido la flota troyana, amarrada junto a la nueva Troya, por la acción de la Madre de los Dioses, la Cibeles Frigia, en el momento en que Turno se disponía a incendiarla (X, 217-229):

Aeneas, neque enim membris dat cura quietem,
ipse sedens clauumque regit uelisque ministrat.
Atque illi, medio in spatio, chorus ecce suarum
occurrit comitum; nymphae, quas alma Cybele
numen habere maris, nymphasque e nauibus esse
iusserat, innabant pariter fluctusque secabant,
quot prius aeratae steterant ad litora prorae.
Agnoscunt longe regem lustrantque choreis;
quarum quae fandi doctissima, Cymodocea,
pone sequens, dextra puppim tenet, ipsaque dorso
eminet, ac laeua tacitis subremigat undis.
Tum sic ignarum alloquitur: "Vigilasne, deum gens,
Aenea? Vigila et uelis immitte rudentes…"

Eneas en persona, a quien la preocupación no permite reposar sus miembros, se sienta al timón y maniobra las velas. Y he aquí que a la mitad de su marcha surge ante él el coro de sus compañeras de viaje, las ninfas a quienes la bienhechora Cibeles ha dado poder sobre el mar: en otro tiempo navíos y ahora transformados en ninfas por la diosa. Nadaban de frente, cortando las olas, iguales en número a las naves revestidas de bronce que, poco ha, reposaban a lo largo de la ribera. De lejos reconocen a su rey y en corro lo rodean. La más hábil en el hablar, Cimodócea, colocándose detrás del navío, se agarra con la mano derecha a la popa y, alzando su busto, rema con la izquierda bajo las aguas silenciosas. Luego, se dirige a Eneas, que ignoraba los acontecimientos: "¿Vigilas, Eneas, hijo de los dioses? Vigila, pues, y afloja las cuerdas y deja que se hinchen las velas…"

El comentario de Servio a propósito de estos últimos versos citados, muestra que Cimodócea se apropia aquí de las palabras pronunciadas en una escena

ritual que se celebraba cada año, pero cuya intención u ocasión omite desgraciadamente: un cierto día, las vírgenes Vestales iban al encuentro del *rex sacrorum* y le decían: *"Vigilasne, rex? Vigila!"*

Sólo evocaré otro ejemplo de las expresiones variadas que Virgilio nos ofrece respecto al carácter a la vez soberano y religioso de Eneas. Es interesante porque es diferencial. Con ocasión del primer contacto, todavía pacífico, idílico incluso, que establecen mediante la embajada de Ilioneo, Eneas y Latino se intercambian regalos. Los de Latino, como ya hemos señalado, se caracterizan por su riqueza, constituyen un testimonio de opulencia y generosidad, y nada más que de eso: no sólo entrega a Eneas un carro tirado por caballos de ensueño, sino que a cada uno de los enviados le da un corcel cubierto de una gualdrapa de púrpura bordada con oro, con un collar de oro pendiendo sobre el pecho y, entre las mandíbulas, unos frenos de oro rojizo (VII, 274-279). Los que Eneas ha hecho presentar inicialmente al rey de los laurentinos tienen un valor por completo distinto (*ibid.,* 243-248):[47]

Dat tibi praeterea fortunae parua prioris
munera, reliquias Troia ex ardente receptas.
Hoc pater Anchises auro libabat ad aras;
hoc Priami gestamen erat, quum iura uocatis
more daret populis, sceptrumque, sacerque tiaras,
Iliadumque labor uestes.

Eneas te ofrece, además, estos modestos presentes, recuerdos de su anterior fortuna, restos recogidos de entre las llamas de Troya. Con esta copa de oro su padre Anquises hacía libaciones sobre los altares; he aquí los atavíos que portaba Príamo cuando dictaba las leyes al pueblo convocado: su cetro, su tiara sagrada y su vestimenta, obra de las mujeres de Ilión.

La copa para las libaciones del sacerdotal Anquises, el cetro y la tiara "sagrada" que llevaba el rey Príamo cuando dictaba las leyes… Ciertamente podemos advertir que cada uno da lo que tiene. Y, naturalmente, lo que se habían llevado Eneas y sus compañeros al huir de Troya no podían ser simples "riquezas", sino objetos preciosos por su valor de símbolo o de recuerdo. Pero esto no es seguro: los compañeros de Eneas habrían salvado al menos los restos de sus fortunas (*animis opibusque parati,* II, 799). Sin embargo, se piense lo que se piense, ya sea por elección o por necesidad, es notable que los presentes ofrecidos por Eneas en su primer acto diplomático en tierra

latina hagan referencia a la ordinaria actividad cultual de su padre y a la soberanía del último rey.

Génesis de la misión de Eneas en el segundo canto de la *Eneida*

A diferencia de los otros dos *fata*, completamente revelados de una sola vez a Latino y a Tarcón, la compleja misión de Eneas —salvar a los dioses troyanos y ofrecerles una nueva patria de la que él será rey— le ha sido revelada lenta, laboriosamente, del segundo al sexto canto. No sin contradicciones, por otra parte, que el poeta ciertamente hubiera corregido: a partir del final del segundo canto, por ejemplo, le ha sido anunciado a través de la sombra de Creusa que su progresión lo llevará hasta Italia, hasta los bordes del Tíber, donde se casará con una princesa y será rey (781-784); lo vemos sin embargo, en el canto tercero, preguntándose si el término de sus viajes radica o no en Creta. Pero no cabe duda respecto a la intención: se trata de un descubrimiento progresivo de sus *fata,* de las razones de ser y de las prolongaciones romanas de sus *fata*, que Virgilio impone a Eneas a través de las tempestades del mar y de los corazones. Nosotros no seguiremos las peripecias: muchos autores lo han hecho excelentemente y no supondría ningún beneficio para nuestro propósito. Por el contrario, será interesante, y bastante original, observar con algún detalle cómo, a través de los terribles sucesos del segundo canto, recibe Eneas, en la última noche de Troya, ya no progresiva, sino bruscamente, mediante una especie de transmutación de su ideología, el carácter adaptado a los *fata* que le son conferidos desde entonces.

Cegado como todos los troyanos, ha visto el regalo funesto de los griegos, ha oído el embuste de Sinón, y duerme tranquilamente en casa de Anquises mientras el Caballo se abre, los centinelas de las puertas son degollados y los griegos, volviendo de Ténedos, penetran por la brecha de las murallas. Una visión le da la señal de alarma y le dice todo lo esencial. Se trata de la sombra de Héctor, en el triste estado en el que lo han dejado, a pesar del milagro de Apolo y de los cuidados de Príamo, los ultrajes mediante los cuales Aquiles ha creído vengar a Patroclo (II, 289-295):

Heu fuge, nate dea, teque his, ait, eripe flammis:
hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia.
Sat patriae Priamoque datum. Si Pergama dextra

defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
Sacra suosque tibi commendat Troia Penates:
hos cape fatorum comites, his maenia quaere,
magna pererrato statues quae denique ponto.

¡Ay, huye, hijo de diosa, y ponte a salvo de estas llamas! El enemigo ocupa las murallas, Troya se despeña desde lo alto de su grandeza. Bastante has hecho por la patria y por Príamo. Si un brazo pudiera defender a Pérgamo, ¡este brazo la hubiera defendido! Troya te confía sus objetos sagrados, sus penates. Tómalos como compañeros de tus hados y búscales unas murallas que tú levantarás al fin, tras haber errado por los mares.

Y Héctor une a las palabras un gesto que, desgraciadamente, pertenece todavía al sueño (296-297):

Sic ait, et manibus uittas Vestamque potentem
aeternumque adytis effert penetralibus ignem.

Esto dice y, con sus manos, saca del fondo del santuario las ínfulas sagradas, la poderosa Vesta y el fuego eterno.

Eneas se lanza: la ciudad, llena de gritos, es ya la presa de Vulcano, *iam proximus ardet Ucalegon*…

Entonces, durante un largo periodo de aquella larga noche, el héroe no es más que un guerrero. No hace ningún caso del mensaje, de la clarísima misión que le ha formulado Héctor. Como guerrero, quiere luchar; como guerrero, quiere morir con las armas en la mano (314-317):

Arma amens capio, nec sat rationis in armis;
sed glomerare manum bello et concurrere in arcem
cum sociis ardent animi: furor iraque mentem
praecipitant, pulchrumque mori succurrit in armis.

Fuera de mí, tomo mis armas sin saber bien lo que haré con ellas. Pero ardo en deseos de juntar una tropa para combatir y, con los compañeros así reunidos, correr hasta la ciudadela. Una cólera insensata se apodera de mí. Sólo pienso en una cosa: es hermoso morir con las armas en la mano.

Panteo, hijo de Otreo y sacerdote del templo que Apolo tenía en la ciudadela, corre en vano hacia la casa de Anquises (320-321):

Sacra manu uictosque deos paruumque nepotem
ipse trahit, cursuque amens ad limina tendit.

Llevando en sus brazos los objetos sagrados, los dioses vencidos y su nieto de corta edad, llega corriendo, fuera de sí, a nuestra morada.

Eneas no hace caso de los *sacra* anunciados por Héctor y que trae el sacerdote. Su única preocupación radica en la situación militar: ¿dónde batirse? ¿Resiste todavía la ciudadela? La respuesta no deja lugar para ilusiones. Entonces, dice Eneas (336-342):

talibus Othryadae dictis et numine diuum
in flammas et in arma feror, quo tristis Erinys,
quo fremitus uocat et sublatus ad aethera clamor.
Addunt se socios Ripheus el maximus armis
Epytus, oblati per lunam; Hypanisque Dymasque
et lateri agglomerant nostro iuuenisque Coroebus
Mygdonides.

Animado por estas palabras del hijo de Otreo y por la voluntad de los dioses, me lanzo en medio de las llamas y de las armas, allí donde me llaman las tristes Erinias, y el estrépito y el clamor que llegan hasta los cielos. Ripeo y Epito se unen a mí, a la luz de la luna; Hipanis, Dimante y el joven Corebo, hijo de Migdón, engrosan nuestras filas.

De esta forma se ha compuesto un batallón heroico, cuyo mando asume Eneas, con el fin de realizar hazañas sin esperanza que acarrearán una muerte cierta. No invoca a ninguno de los dioses, no pronuncia su nombre colectivo si no es para constatar su deserción (347-354):

Quos ubi confertos audere in praelia uidi,
incipio super his: "Juuenes, fortissima frustra
pectora, si uobis audentem extrema cupido
certa sequi, quae sit rebus fortuna uidetis:
excessere omnes, adytis arisque relictis,

di quibus imperium hoc steterat; succurritis urbi
incensae: moriamur, et in media arma ruamus.
Una salus uictis nullam sperare salutem.

Cuando los veo reunidos, ardiendo en deseos de combatir, les digo: "Guerreros, espíritus en vano valerosos, si estáis verdaderamente decididos a seguir a un jefe hasta el límite de la temeridad, ya véis en qué estado se encuentra nuestra fortuna: todos los dioses que sostenían este imperio se han retirado, abandonando santuarios y altares; lleváis socorro a una ciudad en llamas. Muramos, precipitémonos en medio de las armas enemigas. Para los vencidos sólo hay una salvación posible: no esperar ninguna".

Y emprenden, a través de las tropas griegas que penetran en la ciudad, una acción insensata cuyo primer éxito, *omen* engañoso, les da incluso alguna ilusión. Ardides de guerra, encuentros imprevistos, errores, audacias, nada falta al relato de estos combates que es de una extraordinaria viveza. Surgen hermosos versos de la "segunda función" (366-368, 390):

… Nec soli poenas dant sanguine Teucri.
Quondam etiam uictis redit in praecordia uirtus,
uictores cadunt Danai.

No sólo los troyanos pagan con su sangre: a veces el coraje vuelve al corazón de los vencidos y los griegos vencedores sucumben.

… dolus an uirtus, quis in hoste requirat?

Engaño o valentía, ¿quién se fijará en la diferencia entre enemigos?[48]

Tras la hecatombe de sus compañeros, Eneas se asombra, se excusa de haber sobrevivido (431-434):

Iliaci cineres et flamma extrema meorum!
testor in occasu uestro nec tela nec ullas
uitauisse uices Danaum et si fata fuissent
ut caderem, meruisse manu…

¡Cenizas de Ilión y llama postrera de mis seres queridos, os pongo por testigos que, en vuestro desastre, no evité los dardos de los griegos ni trance de guerra alguno y que, si mi destino hubiera sido perecer, mi brazo hizo méritos suficientes para ello!

Los supervivientes de aquel grupo llegan al palacio de Príamo, donde un puñado de intrépidos guerreros organiza la defensa. La furia de Eneas se redobla (451-452):

instaurati animi regis succurrere tectis
auxilioque leuare uiros uimque addere uictis…

Renació en mi ánimo el coraje de defender el palacio del rey, de tomar parte en el combate y de ofrecer un auxilio a los vencidos.

Sin embargo, la defensa cede al tiempo que se suceden espantosas e inolvidables escenas: el hijo de Aquiles matando a uno de los hijos de Príamo ante los mismos ojos de sus padres refugiados en el altar; el viejo Príamo, con brazo débil, tratando de vengarlo y sucumbiendo bajo los golpes y sarcasmos del joven griego triunfante.

Entonces se produce en el espíritu de Eneas un verdadero hundimiento. Como guerrero ha cumplido su deber sin preocuparse de los suyos, ni de los dioses, ni de nada que no fuera el enemigo. En un instante, vuelve a ser hombre, y un hombre en lo más hondo de sus desdichas. *Horror, stupor* lo invaden. Ya no hay Estado, Troya no existe: el pensamiento de los suyos lo invade con violencia, pero no toma forma dentro de él la idea de un deber que cumplir (559-563):

At me tum primum saeuus circumstetit horror,
obstupui: subiit cari genitoris imago,
ut regem aequaeuum crudeli uulnere uidi
uitam exhalantem; subiit deserta Creusa
et direpta domus et parui casus Iuli.

Entonces, por primera vez, me sentí envuelto en un cruel horror. Me sobrecogí de estupor. La imagen de mi padre querido surgió ante mis ojos, cuando vi al rey, de su misma edad, exhalando su vida por una herida cruel; pensé en Creusa abandonada, en mi casa saqueada, en los riesgos que corría el pequeño Julo.

Mira alrededor de él y comprueba que todos sus compañeros han muerto. Se halla inmerso en el vacío de la soledad, es decir, en la desesperación, de la que lo distrae momentáneamente un sentimiento innoble, un movimiento casi animal: ve a Helena, la causa de las desgracias de Troya. Ella intenta esconderse, pero Eneas se apresta a matarla y a envilecerse con esta venganza sin gloria (583-587):

> *… etsi nullum memorabile nomen*
> *feminea in poena est nec habet uictoria laudem,*
> *exstinxisse nefas tamen et sumpsisse merentes*
> *laudabor poenas animumque explesse iuuabit*
> *ultricis flammae et cineres satiasse meorum.*

> ¡Aunque no sea una hazaña memorable castigar a una mujer y no merezca loor esta victoria, mereceré la gloria de haber suprimido este ser impío para hacerle expiar sus crímenes, y el alivio de haber calmado mi sed de venganza y haber dado paz a las cenizas de los míos!

¿Qué es Eneas en este momento? Un náufrago, como todo troyano superviviente, entregado a sus instintos, sin "función" en una sociedad descompuesta. Gracias a la aparición de Venus, esta decadencia no se prolonga. La diosa le asegura en primer lugar que, merced a su protección, todos los suyos, padre, mujer e hijo, han logrado escapar al fuego y a la espada, y le recuerda sus deberes prioritarios hacia ellos. Y todavía hace más. A este espíritu que ha olvidado a los dioses, que sucumbe bajo una desdicha cuyas causas y fines no comprende, le comunica, mediante un milagro, si no la inteligencia, al menos la verdadera medida del acontecimiento. Aparta de sus ojos esa especie de nube que en la vida normal y para nuestra tranquilidad nos impide ver a los dioses. Y Eneas contempla lo invisible de lo que lo visible no es más que un desdoblamiento ilusorio: no es Helena el origen de las desdichas de Troya, no son los griegos quienes destruyen la ciudad, sino los dioses: Neptuno castiga a Laomedonte; Juno y Minerva se vengan del pastor Paris; Júpiter, por último, obedece a los hados que sólo él, o mejor que los demás, conoce (608-618):

> *Hic ubi disiectas moles auulsaque saxis*
> *saxa uides mixtoque undantem puluere fumum,*
> *Neptunus muros magnoque emota tridenti*
> *fundamenta quatit totamque a sedibus urbem*

eruit. Hic Juno Scaeas saeuissima portas
prima tenet sociumque furens a nauibus agmen
ferro accincta uocat.
Jam summas arces Tritonia, respice, Pallas
insedit nimbo effulgens et Gorgone saeua.
Ipse Pater Danais animos uiresque secundas
sufficit, ipse deos in Dardana suscitat arma…

Allí donde ves esos montones de ruinas, esas piedras arrancadas de las piedras, esos torbellinos de polvo y de humo, es Neptuno que, con su gran tridente, golpea nuestros muros hasta sus fundamentos y desarraiga la ciudad entera. Aquí, la terrible Juno ocupa las puertas esceas y, furiosa, ceñida de hierro, convoca desde sus navíos a los guerreros, sus aliados. Date la vuelta y verás a la Tritonia Palas sentada en la cumbre de la ciudadela, resplandeciendo en el centro de una nube y blandiendo la Gorgona. El mismo Júpiter excita a los griegos, redobla sus fuerzas e incita a los dioses contra las armas dardánidas.

Y concluye con una orden y una promesa (619-620):

Eripe, nate, fugam finemque impone labori:
nusquam abero et tutum patrio te limine sistam.

Apresúrate a huir, hijo mío, y pon fin a tu esfuerzo. No me alejaré de ti y te conduciré seguro hasta la morada de tu padre.

Esta doble teofanía —su madre que lo protege y lo dirige, los otros grandes dioses encarnizados contra Troya— produce el cambio: obedece; sin combatir, pero, *ducente deo,* sin temer las llamas ni los golpes, vuelve a la morada de Anquises.

De esta forma queda reconstituido, materialmente, el pequeño cuerpo social que no sabe todavía (pues Eneas ha olvidado la aparición de Héctor o no cree ya en lo que el fantasma le ha anunciado) que es el depositario de los nuevos *fata* de Troya, el germen de una nueva Troya más brillante todavía que la que perece: un hombre, el jefe, con su padre, su hijo y su mujer. Del mismo discurso de Venus, Eneas sólo retiene una cosa: debe huir con los suyos. Es lo que instantáneamente propone a su padre; pero éste, ignorando los nuevos *fata,* se niega a partir, a sobrevivir a su ciudad. Eneas tiene entonces un último sobresalto de “segunda función”: si la familia no huye, volverá a luchar; luchará hasta morir donde sea (668-670):

Arma, uiri, ferte arma: uocat lux ultima uictos!
Reddite me Danais; sinite instaurata reuisam
praelia; numquam omnes hodie moriemur inulti.

¡Las armas, compañeros, traedme las armas; la última luz llama a los vencidos! ¡Devolvedme a los griegos! Dejadme que vuelva a ver, que renueve el combate. ¡No moriremos todos hoy sin venganza!

Pero Creusa lo detiene en el umbral y la "familia" resulta ser la más fuerte (677-678):

hanc primum tutare domum. Cui paruus Iulus,
cui pater et coniux quondam tua dicta relinquor?

Antes que nada defiende esta casa. ¿A quién dejas encomendado el pequeño Julo, o a quién tu padre, y a quién yo, que en otro tiempo llamabas tu esposa?

Todo se deja a la decisión del más sagrado, del más clarividente de los hombres de la familia: Anquises. Ahora bien, éste no ve ninguna señal de esperanza y decide quedarse: perecerá y su descendencia perecerá con él. Es el fin, *lux ultima*. ¿De qué ha servido haberlos salvado y reunido?

Este momento en que la familia, condición de todo el resto, hace radicar su unión en las lágrimas derramadas sobre el niño que, en otras ocasiones, hubiera sido motivo de alegría y esperanza, es el punto de maduración que esperaban los dioses. Por un signo aplicado a Julo, interpretado por Anquises y comprendido por Eneas, su única misión es dar una razón de ser a la dinastía. Merced a este signo, comienza la nueva, la verdadera carrera de Eneas: ya no es el guerrero de la primera Troya, ni el pobre hombre por un momento embrutecido; aparece el salvador de los dioses ancestrales y el rey de la Troya futura (679-704):

Talia uociferans gemitu tectum omne replebat:
quum subitum dictuque oritur mirabile monstrum.
Namque manus inter maestorumque ora parentum
ecce leuis summo de uertice uisus Iuli
fundere lumen apex tactuque innoxia molles
lambere flamma comas et circum tempora pasci.
Nos pauidi trepidare metu crinemque flagrantem

excutere et sanctos restinguere fontibus ignes.
At pater Anchises oculos ad sidera laetus
extulit et caelo palmas cum uoce tetendit:
"Juppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis,
adspice nos, hoc tantum; et si pietate meremur
da deinde auxilium, pater, atque haec omina firma".
Vix ea fatus erat senior subitoque fragore
intonuit laeuum et de caelo lapsa per umbras
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.
Illam, summa super labentem culmina tecti,
cernimus Idaea claram se condere silua,
signantemque uias; tum longo limite sulcus
dat lucem, et late circum loca sulfure fumant.
Hic uero uictus genitor se tollit ad auras
affaturque deos et sanctum sidus adorat:
"Jam iam nulla mora est: sequor et qua ducitis adsum.
Di patrii, seruate domum, seruate nepotem!
Vestrum hos augurium, uestroque in numine Troia est!
Cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso".

Así henchía Creusa con sus gemidos la casa toda, cuando de repente se ofrece a nuestros ojos un prodigio inaudito. Mientras estrechábamos a Julo entre nuestros brazos, contra nuestros rostros desolados, he aquí que una lengua de fuego se enciende sobre su cabeza; sin quemarlo, la llama lame sus delgados cabellos y se entretiene alrededor de sus sienes. Espantados, temblando de miedo, sacudimos sus cabellos encendidos y pretendemos apagar con agua ese fuego milagroso. Pero mi padre Anquises, lleno de gozo, eleva los ojos y las manos al cielo y grita: "¡Júpiter omnipotente, si alguna plegaria te conmueve, dígnate mirarnos solamente y, si nuestra piedad lo merece, danos tu auxilio, oh padre, y confirma este presagio!" Apenas hubo dicho esto, cuando un súbito trueno resuena a la izquierda y una estrella, arrastrando una antorcha luminosa, atraviesa el firmamento. Vémosla discurrir por la techumbre del palacio y ocultarse, brillante, en los bosques del Ida. Deja tras de sí una estela de claridad y todo aquel paraje exhala un vapor de azufre. Mi padre no se resiste más. Se levanta, invoca a los dioses, adora al astro sagrado y dice: "Vamos, no hay lugar a tardanza, os sigo, os acompaño adonde me conduzcáis. ¡Dioses de mis padres, salvad a mi familia, salvad a mi nieto! Este augurio viene de vosotros y Troya se confía a vuestro poder. Ríndome ya, hijo mío, y no rehúso partir contigo".

Y aparece el grupo ilustrado por tantas imágenes: la familia se dirige, fuera de las murallas, en la dirección indicada por la estrella, a una colina donde se eleva el templo, abandonado desde hacía tiempo, de una Ceres que es quizá la madre de los dioses: Eneas transporta a su padre, arrastra de la mano al pequeño Julo y Creusa les sigue como puede. Pero el anciano no está con las manos vacías sobre los hombros de Eneas: lleva lo más preciado, los objetos sagrados y los Penates de la patria, esos *sacra* y esos *deos* anunciados por Héctor (293), que Panteo, en los primeros momentos de la calamidad pública, ha bajado de la ciudadela hasta la casa de Anquises (320). Como para señalar la ruptura con el personaje que ha sido inicialmente aquella noche, Eneas se reconoce mancillado (717-720):

Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates:
me bello e tanto degressum et caede recenti
attrectare nefas, donec me flumine uiuo
abluero.

Tú, padre mío, toma en tus manos los objetos sagrados y los Penates de los antepasados. Porque a mí, salido de tan gran lucha y manchado de sangre, me está vedado tocarlos hasta que me haya purificado en un río de agua viva.

Verdaderamente se ha despojado, al final de la noche, de la "segunda función"; su misión, con un nuevo juego de fuerzas y flaquezas, lo posee por completo (725-729):

… Ferimur per opaca locorum.
Et me, quem dudum non ulla iniecta mouebant
tela neque aduerso glomerati ex agmine Graii,
nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis
suspensum, et pariter comitique onerique timentem.

Avanzamos por los caminos más sombríos. Y a mí, que hace un instante pasaba impávido por entre los dardos y las tropas de los asaltantes griegos, el menor soplo me espanta, el menor ruido me alarma; temo tanto por quien me acompaña como por lo que llevo sobre mis hombros.

Creusa se extravía. Eneas la busca, tras haber confiado a sus compañeros *Ascanium, Anchisenque patrem Teucrosque Penates* (747). Entra de nuevo en la

ciudad y la recorre sin combatir, sin ser inquietado, hasta el momento en que se le aparece la sombra de Creusa, muerta nunca sabremos cómo. Ella repite y confirma la desatendida profecía de Héctor. En realidad, lo anuncia todo (776-789):

Quid tantum insano iuuat indulgere dolori,
o dulcis conjux? Non haec sine numine diuum
eueniunt, nec te comitem hinc portare Creusam
fas aut ille sinit superi regnator Olympi.
Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum:
et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua
inter opima uirum leni fluit agmine Thybris.
Illic res laetae regnumque et regia conjux
parta tibi. Lacrimas dilectae pelle Creusae.
Non ego Myrmidonum sedes Dolopumue superbas
adspiciam, aut Graiis seruitum matribus ibo,
Dardanis et diuae Veneris nurus;
sed me magna deum genetrix his detinet oris.
Jamque uale, et nati serua communis amorem.

¿Por qué, querido esposo, te abandonas a este dolor insensato? Lo que nos sucede no se cumple sin la voluntad de los dioses. No puedes llevar contigo a Creusa: el gran soberano del Olimpo no lo permite. Durante largo tiempo errarás a la aventura, surcando la superficie del vasto mar. Luego llegarás a la tierra de Hesperia, donde el lidio Tíber discurre lentamente por entre fértiles campiñas. Allí te espera una vida feliz, un reino, una real esposa. Deja ya de llorar por tu querida Creusa. No veré los soberbios palacios de los Mirmidones y de los Dólopes, ni seré la esclava de las matronas griegas, yo que soy nacida de sangre dardánida y nuera de Venus. La gran diosa, madre de los dioses, me retiene en esta ribera. Adiós, conserva el amor de nuestro hijo común.

Afligido, iluminado, Eneas vuelve al lugar donde ha dejado a sus compañeros. Mientras tanto se ha realizado la última maravilla. A esta dinastía naciente, en torno a estos Penates conservados, hacía falta el germen de un pueblo. Llegada de Dios sabe dónde, se ha reunido una muchedumbre dispuesta a partir (796-800):

Atque hic ingentem comitum affluxisse nouorum
inuenio admirans numerum matresque uirosque,

collectam exsilio pubem, miserabile uulgus.
Undique conuenere animis opibusque parati
in quascumque uelim pelago deducere terras.

Y veo con sorpresa que se les ha unido un gran número de nuevos compañeros, hombres y mujeres, todo un pueblo congregado para el exilio, muchedumbre lastimosa. Han acudido de todas partes, con sus bienes, resueltos a seguirme por el mar a cualquier tierra donde tenga a bien conducirles.

Al alba, los antepasados de Roma se ocultan en el macizo del Ida, donde los bosques les proporcionan la madera necesaria para construir sus navíos.

Virgilio y los etruscos

Al término de este análisis de los tres *fata,* de los papeles que derivan de ellos y de los caracteres que estos papeles imponen a los personajes en cuestión, nuestra hipótesis se ve confirmada: al componer no sólo la segunda mitad, sino el conjunto de la *Eneida,* Virgilio ha tenido presente la leyenda que explicaba el nacimiento de Roma, el sinecismo, así como la feliz conclusión, sin derrota, de una guerra en la que Rómulo, ayudado por Lucumón, se oponía a Tito Tacio; en la que, colectivamente, los protorromanos, ayudados por un cuerpo de ejército extranjero, se oponían a los sabinos y a sus aliados.

Que, según este prototipo, Virgilio haya escogido la versión de las tres razas, no nos tiene que asombrar: es la misma que aflora, como hemos visto, de la alusión de las *Geórgicas.*[49]

Y comprendemos claramente que, hijo de Mantua y amigo de Mecenas, haya preferido en todo momento una prehistoria, romana o latina, en la que no faltaran los etruscos. Hace algunos años,[50] Ragna Enking ha puesto de relieve la estrofa de invocación mediante la cual, en el siglo v, Focas había abierto la biografía del poeta:

his faue dictis! retegenda uita est
uatis Etrusci modo, qui perenne
Romulae uoci decus adrogauit
carmine sacro.

Vates Etruscus… Temo que la señora Enking haya caído en su propia trampa. Si Servio, el sabio comentador, y su no menos sabio interpolador, han sostenido que muchos versos de Virgilio son glosas de ciencia etrusca, no es tan seguro que el propio poeta —*uates* no significa otra cosa— tuviera, en todas esas ocasiones, las intenciones alusivas que se le atribuyen. Lo que Virgilio conocía de esa ciencia no parece superar a lo que sabían en su época los hombres cultivados de Roma o, si sabía más que ellos, tuvo el buen gusto de no sobrecargar su obra nacional. ¿Es la doctrina etrusca del "hado diferido" la que permite retardar a Juno, aunque sólo sea por un tiempo limitado, el ineluctable triunfo de Eneas (VII, 313-316)?[51] Quizá, pero el homérico Poseidón tenía ya el mismo poder (*Odisea*, V, 288-299).[52] Cuando parece que Júpiter no es el dueño absoluto de los hados, sino más bien su conservador e intérprete, ¿se conforma acaso al Júpiter etrusco que, para las decisiones graves, consultaba a los *dii Consentes* y, para las más graves, obedecía a los *dii Inuoluti*? Quizá, pero en ninguna ocasión deja suponer Virgilio que por encima del dios supremo funcionen misteriosas asambleas divinas: las aporías que se observan en las relaciones entre el hado y los dioses no superan en él a las que aparecen en Homero. Incluso suponiendo que su *cognomen* Marón prolongase el nombre de una variedad de sacerdote etrusco, *maru*, ese *cognomen* no era un *omen* y, por lo tanto, no lo obligaba a celebrar oficios, aunque sólo fuera como erudito, durante toda su vida. Finalmente, nada hace suponer que el pequeño mantuano hubiera chapurreado en ningún momento la lengua de Tages y de Vegoya. Simplemente amaba a su provincia y estaba orgulloso de todas las sangres que en ella se mezclaban. Comprobaremos de paso que el designio que el presente ensayo intenta descifrar a lo largo de la *Eneida*, justifica plenamente los tres versos del "catálogo etrusco" (X, 201-203) consagrados a Mantua. Ciertamente, el poeta habría podido decir muchas cosas, hacer muchos elogios de su patria; pero se ha contentado con presentar a la ciudad, fundada por Ocno, que la llamó de esa forma por su madre Manto, como un perfecto ejemplo del sinecismo de tres razas, y con sugerir que cada una de éstas tenía su naturaleza y función propias: a propósito de los etruscos, precisa que son los depositarios de su fuerza —*uires*, opuesto, parece ser, a *caput*—, mientras que los griegos (?) y los umbros (¿o los galos?) son sin duda responsables de otras cualidades (X, 201-203):

Mantua diues auis, sed non genus omnibus unum:
gens illi triplex, populi sub gente quaterni;
ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires.

Mantua, fecunda en antepasados, aunque no todos del mismo linaje: contiene tres naciones y, en cada una de estas naciones, cuatro pueblos. Ella misma (la nación de "Manto", la griega) manda sobre los pueblos, aunque sus fuerzas le vienen de la sangre etrusca.

El hecho de colocar en lugar preponderante a los "fuertes" de la ciudad estaba exigido por las circunstancias, ya que, si se menciona a Mantua en este punto, ello se debe únicamente al contingente que envió, bajo el mando del propio Ocno, al ejército etrusco de Tarcón. Pero no me he podido desembarazar nunca de la impresión que, entre los componentes de Mantua, P. Virgilio Marón, poeta y no guerrero, se sentía más vinculado con "el de Manto", *ipsa*, es decir, con el griego, aun cuando este componente no fuera más que leyenda, que con el etrusco.[53]

Libertad de Virgilio en la trasposición

Virgilio, pues, se inspiró en el sinecismo de los romanos y los sabinos para preparar el de los troyanos y los latinos. Pero no lo hizo servilmente. No lo copió, lo traspuso con una enorme libertad; y ello tanto en lo que respecta a los personajes como a los acontecimientos.

Si Tarcón, poco caracterizado fuera de su función, es el equivalente del no menos gris Lucumón, el viejo Latino se separa de Tacio, también concebido como *senex*, en toda una serie de puntos importantes y solidarios. Es él quien propone el enlace de Lavinia con Eneas que no lo pedía, mientras que Tacio y su pueblo reclaman a las sabinas raptadas; mientras Tacio y su pueblo temporizan en el umbral de la guerra, esperando un arreglo amistoso, Latino se opone a la guerra con toda su inercia; mientras Tacio se encuentra en medio de los combatientes, al frente de sus tropas, Latino, abandonado por su familia y su pueblo, permanece apartado de toda violencia. Pero es sobre todo en el primer nivel, en lo que respecta a Rómulo y a Eneas, donde brillan las diferencias, tanto en el carácter como en la conducta.

Los dos semidioses luchan igualmente bien, pero el hijo de Marte tiene verdaderamente *patriam mentem,* mientras que el hijo de Venus y de Anquises, desde el momento en que ha tomado conciencia de su misión con ocasión del incendio de Troya, no desea otra cosa que la paz honorable, en la justicia y en la mesura. Al final de su vida, muerto Tacio, Rómulo se convertirá en un tirano: no se puede pensar en una evolución similar de Eneas, y el Júpiter Indiges en

el que se convierte cuando se produce su apoteosis es muy diferente, por los dos componentes del nombre, al Quirino, que tiende hacia Marte, en el que se transforma Rómulo ante los ojos del antepasado de los Césares. De los dos fundadores de Roma, no por las hazañas, sino por sus gustos y sentimientos, Eneas se emparenta con Numa: justo, piadoso, sacerdotal, revela lo esencial de su naturaleza cuando, tras dejar a Latino todo el resto, incluso las armas, se reserva *sacra deosque,* rehuyendo de esta forma la colegialidad enteramente igual de Rómulo y Tacio, que, no obstante, Latino había definido y aceptado de antemano *(auspiciis aequis).* Hay también otra diferencia de ricas consecuencias: Rómulo, a pesar del rapto de las Sabinas, a pesar de esa Hersilia, de lo que un culto al menos teórico ha hecho una Hora Quirini, vive y muere sin familia, solitario, fundador de una ciudad y no de una *gens,* mientras que Eneas prodiga su *pietas* entre dos generaciones, una venerable, otra prestigiosa, y, nacido príncipe, convertido en rey, deja tras de sí, al convertirse en dios, una dinastía viva a la que el mismo Rómulo deberá acomodarse. Los orígenes de la guerra, en el séptimo canto, proporcionaron al poeta una buena ocasión para subrayar esta diferencia, que abre, desde ciertos puntos de vista, un verdadero contraste entre los dos héroes homólogos.

Los analistas no han acusado jamás a Rómulo del pecado de avidez: si, *inops,* quiere imponerse a los sabinos, no es para obligarlos a compartir sus *opes.* Hay que buscar la explicación de este antagonismo en la otra cara del suceso: los ricos sabinos se niegan a considerar en un término de igualdad a esos pretendientes desprovistos de todo. A los *beati possidentes* sólo pide las mujeres necesarias para la supervivencia de su banda de célibes. Ciertos historiadores antiguos, para elevar el nivel moral de esta demanda, afirman que, a través de las mujeres y el *connubium,* Rómulo quiere obtener la estima, el reconocimiento de hecho y de derecho; sin embargo, aun en ese caso, la necesidad material de mujeres, como primera o segunda motivación, no deja de subsistir.[54] Y entonces comienzan las incuestionables injusticias de Rómulo: como los sabinos les niegan las sabinas, lo que entra dentro de su estricto derecho de padres, las rapta a la vez por fuerza y engaño, con ocasión de la festividad de un dios. La guerra ha sido provocada, por lo tanto, mediante un sacrilegio extremo de Rómulo, mediante la violación del derecho y la costumbre respetada por todos los itálicos civilizados.

Eneas tampoco busca riquezas, a pesar de lo desprovistos que están los troyanos al término de sus periplos: su embajador formula la demanda de terreno de la forma más humilde y moderada posible (VII, 229-230):[55]

dis sedem exiguam patriisque litusque rogamus
innocuum…

Pero, a pesar de la ausencia de mujeres en su campamento, a pesar de la profecía de Creusa (II, 732-734: … *leni fluit Thybris,/illic res laetae regnumque et regia coniux/parta tibi*) que parece, por otra parte, haber olvidado, Eneas no pide ningún *connubium:* es su interlocutor, alertado por sus propios *fata,* quien le hace la proposición, aunque limitada únicamente a él: le ofrece la mano de su hija Lavinia. Desde este punto de vista, las injusticias no comienzan por el lado troyano; por el contrario, es Eneas (y en realidad asistido de la misma razón que Turno antes que él) quien tiene derecho a quejarse desde el momento en que Latino no cumple su promesa y no le entrega la joven *pactam*. En cuanto al resto de los célibes troyanos, en ningún momento se prometen o se reclaman enlaces masivos con las jóvenes latinas: sólo cabe deducirlos de la intención de íntima alianza[56] entre los dos pueblos, exaltada por Latino con entusiasmo en el séptimo canto (270-272, en el que el plural no es más que poético) y por Eneas, con mayor solemnidad, en el duodécimo (190-194).

Virgilio que, en el séptimo canto, se ha guardado de atribuir la menor responsabilidad al troyano en el asunto del *connubium,* no deja de subrayar en el octavo que en esto se opone a Rómulo. Ya he mencionado la escena, esculpida en el escudo de Eneas, en la que el encuentro y el pacto final de Rómulo y Tacio prefiguraban claramente, incluso en las actitudes, los de Eneas y Latino en el duodécimo canto. Ahora bien, antes de este pacto, en el escudo también están representadas algunas escenas de la propia guerra y Virgilio no oculta sus sentimientos sobre la primera violencia (VIII, 635-638):[57]

Nec procul hinc Romam, et raptas sine more *Sabinas*
consessu caueae, magnis Circensibus actis,
addiderat, subitoque nouum consurgere bellum
Romulidis Tatioque seni Curibusque seueris.

Ciertamente, algunas formas anteriores de la leyenda de Eneas no hablaban tampoco de una petición de mujeres, por lo que Virgilio, en este punto, no tuvo que hacer ninguna innovación. Pero, en estas variantes, los troyanos cometían injusticias de otra clase: en los *Orígenes* de Catón, por ejemplo, y en Varrón, se decía que Latino había otorgado a los troyanos un territorio medido con precisión (Servio, *Coment. a la Eneida*, XI, 316), y que había aprobado la boda de su hija con Eneas (*ibid.,* VI, 760), que los troyanos habían saqueado las

tierras de los latinos y a continuación se había declarado una guerra en la que murió Latino: *iuxta Laurolauinium quum Aeneae socii praedas agerent, proelium commissum, in quo Latinus occisus est* (*ibid.,* IV, 620). Algo de esto se vuelve a encontrar en el incidente de caza por el que la guerra se hace inevitable, *prima laborum causa* (451-452). Pero Virgilio ha limpiado totalmente de culpa a los troyanos: hay que remontarse al análisis efectuado anteriormente; veremos las excusas acumuladas en beneficio del *pulcher Iulus,* responsable aparente: ¿cómo puede imaginar que un ciervo encontrado en el bosque sea el animal más doméstico del guardián de los rebaños reales? Por otra parte, sin Alecto nada habría ocurrido; es ella la que provoca una *rabiem subitam* en los perros del cazador, la que sensibiliza sus hocicos *noto odore…, ut ceruum ardentes agerent,* la que dirige la mano sobre el arco y la flecha en el aire, y la que, desde lo alto de los establos, mediante el sonido de un cuerno, aumenta desmesuradamente esta pequeña desgracia e inflama el corazón de los pastores sabinos. Resumiendo, en esta puesta en escena del conflicto entre las funciones, la primera no tiene reproche, lo que representa una superioridad moral sobre Rómulo.

De igual forma sería fácil poner de relieve muchos puntos, que no carecen de importancia, en los que la imitación se aleja del original. Sólo señalaré dos. Tarcón no muere en el campo de batalla, como Lucumón, y nada indica que una parte, aun simbólica, de su ejército permanezca, una vez conseguida la paz, junto a los troyanos y latinos como tercer "componente" del Lacio. La ciudad-campamento de las bocas del Tíber, homóloga antes y durante la guerra de la Roma recientemente creada, no permanece, una vez conseguida la paz, en el sinecismo, como la verdadera y definitiva "fundación" de Eneas: o bien se instala en un Lavinio preexistente y la "refunda", como sostiene Carcopino, o bien, como parecen exigirlo ciertas expresiones muy claras, erige una nueva ciudad (XII, 193-194), ayudado eventualmente por los latinos (XI, 130-131), y abandona sin duda, al menos en tanto que capital, aquella primera instalación provisional.

Por otra parte, el marco de los *fata* ha permitido a Virgilio subrayar más fuertemente que en la leyenda romuliana la necesaria colaboración de los tres grupos a la vez étnicos y funcionales. En la leyenda romuliana, ya sea de dos o tres razas, sólo Rómulo está en posesión de un mensaje divino, de una promesa de Júpiter. Las intervenciones, tanto la de Tito Tacio como la de Lucumón, son provocadas por los acontecimientos, la primera por la violencia de Rómulo, la segunda a petición suya, pero no corresponden a ninguna orden previa de los dioses. Desde este punto de vista —y sólo desde éste—, Virgilio, a partir

de la leyenda romuliana y porque comprendía las articulaciones funcionales, construyó un mecanismo de su propia creación que las reforzara. El genio tiene a veces estas intuiciones.

El hecho de que Virgilio pudiera trasponer con tanto acierto la estructura del "nacimiento de Roma", confirma la impresión que nos diera en otro lugar el comienzo de la primera *Elegía romana* de Propercio: en pleno siglo de Augusto, los hombres cultivados conocían, al igual que los analistas que hacían remontar ese nacimiento a 350 o 250 años antes, la filosofía social que tal hecho encerraba. (Espero que nadie me hará decir por ello que considero a Virgilio un testigo directo y original de las tradiciones indoeuropeas sobre la formación de las sociedades tripartitas.)[58]

Otras intenciones de Virgilio

Esta intención de Virgilio aclara la composición de los seis últimos libros, pero no es la única: han sido enumeradas muchas otras que continúan siendo válidas. Es un placer para el espíritu verlas entrelazarse, complicando a veces, aunque sin llegar a ofuscarlo nunca, el marco de los tres *fata*. Me limitaré a citar las principales.

En primer lugar las más exteriores y las que menos conciernen al plan. Reaccionando contra la opinión de Gaston Boissier, Paul Couissin recomendó en 1932 que se tomase en serio la información, la erudición de Virgilio,[59] y presentó un Virgilio historiador, prehistoriador incluso, hasta el grado en que se podía ser en su época:

> Toda esta arqueología, toda esta erudición no era un simple ornato literario, un relleno más o menos interesante, ni tampoco una especie de museo de antigüedades curiosas; tampoco era la evocación melancólica de un pasado glorioso desaparecido para siempre. Era, literalmente y sin metáforas, siguiendo la orden del emperador y en el momento en que el poder romano alcanzaba su apogeo, la verdadera resurrección; mejor aún, el triunfante despertar del genio eterno del pueblo romano. Así, lejos de ser lo accesorio en la obra virgiliana, la erudición constituye lo esencial y, en determinado sentido, su razón de ser…
>
> […] Virgilio fue sin duda un gran poeta y un gran artista, pero también un verdadero erudito… Yo, por mi parte, estoy persuadido de que quiso dar de la Italia primitiva una imagen lo más exacta o, al menos, lo más verosímil posible, y también de que no podía obrar de otra forma […]

> […] La *Eneida* no es solamente una obra de arte; es, antes que nada, una obra patriótica, una obra sagrada. Trazar un dibujo imaginario, un retrato fantasista de la Italia primitiva, de la Roma prehistórica, de sus creencias, de sus costumbres y de sus ritos, hubiera sido traicionar al designio mismo de la obra, privada de todo valor demostrativo, transformar en un relato sin fuerza un poema nacional; hubiera sido también incumplir la misión que el poeta había aceptado y cometer una especie de sacrilegio […]

Con mucho tacto, Couissin atenúa esta tesis un poco abrupta, pero ciertamente justa. Los catálogos de los guerreros itálicos y etruscos le proporcionan una fácil y brillante demostración. Por otra parte, antes de él, desde el punto de vista de los parajes y de las piedras, otros habían hecho reflexiones similares. No sólo Carcopino, que fundó en ellas su obra de 1919, sino sus contradictores, tales como Tenney Frank en 1924:[60] "Si el lector —escribía este último— quiere bajar a Ostia, con la *Eneida* en sus manos, y leer las escenas de los cantos VII-X entre las ruinas antiguas de las murallas que acaban de ser desenterradas, descubrirá que el poeta construyó libremente estas escenas y que las compuso con un plan claro y consistente. Los sabios han estudiado durante demasiado tiempo a Virgilio con unas listas de pasajes paralelos por toda arma. Si el lector consiente en reconstruir la existencia de Virgilio en su decorado, si trata de visualizar lo que Virgilio vio, de 'resucitar' la experiencia de Virgilio, hallará, tras sus hexámetros, un poeta sensible e imaginativo". Pero este "designio" no es, evidentemente, del mismo orden que el que nosotros hemos deducido: ciertamente no concierne sólo al decorado, penetra en la materia misma de estos cantos itálicos, pero no la constituye y se asociaría de igual forma bien a cualquier otro plan, se pondría igualmente bien al servicio de cualquier otra intención.

"Historia romana *repraesentata*"

Pero es otro designio de Virgilio el que interfiere y se combina felizmente con el de los tres *fata*. Es interesante observarlo: de un extremo a otro de estos acontecimientos que la preceden en varios siglos Roma está presente. Toda la historia romana, desde la llegada de Evandro hasta la paz de Augusto, asistió al espíritu del poeta y no debe abandonar al del lector, puesto que esta preocupación no se manifiesta únicamente en el recuento de los grandes hombres en los infiernos ni en la recopilación esculpida sobre el escudo de Eneas. Se

manifiesta en todas partes: alusiones claras o con base en filigranas que fueron señaladas o no por Servio, paralelismos en los nombres, intervenciones o agrupaciones de divinidades, hacen de estos 12 cantos, según las palabras de La Cerda, "historia romana *repraesentata*".[61] Desde nuestro punto de vista, dos de estas "representaciones" son importantes, pues han complicado en cierta medida el juego de las que estudiamos, creando *doubles emplois*.

En primer lugar el episodio de Evandro y su conclusión, la entrega a Eneas de un cuerpo de caballería, de una *ala,* mandada por el joven Palante. Desde todos los puntos de vista se trata de uno de los más hermosos episodios del poema, más emocionante que la presentación solemne, a veces demasiado cercana a un catálogo, que ha hecho ya la sombra de Anquises de los "proyectos" de reyes, cónsules y héroes: sin conocer el porvenir, Evandro y Eneas se pasean por los futuros parajes de Roma, lugares de efímera historia, pues todo su pasado se reduce de momento al episodio de Hércules. El punto culminante es quizá la mención, todavía hipotética, de Júpiter sobre su Capitolio (VIII, 347-354):

Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit,
aurea nunc, olim siluestribus horrida dumis.
Jam tum religio pauidos terrebat agrestes
dira loci, iam tum siluam saxumque tremebant.
"Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso uertice collem
quis deus, incertum est, habitat deus. Arcades ipsum
credunt se uidisse Jouem, quum saepe nigrantem
Aegida concuteret dextra nimbosque cieret.

De ahí lo conduce a la Roca Tarpeya y al Capitolio, hoy resplandeciente de oro, pero entonces erizado de ásperas malezas. Ya en ese tiempo el sentimiento de una presencia temible espantaba a los campesinos, ya temblaban al mirar el bosque y la roca. "Este bosque —dice Evandro—, esta colina coronada de follaje, la habita un dios, pero se ignora cuál es. Los árcades creen haber visto más de una vez al mismo Júpiter sacudiendo con su mano derecha la égida sombría y estremeciendo las nubes."

¡Qué emocionante también, en este conjunto, el discreto esbozo de comparación entre los esplendores de la Roma de Augusto y la pobreza de los orígenes, cuna de tantas virtudes! Ningún pasaje de Ovidio, ni incluso la elegía de Propercio, de un desarrollo algo retórico, resuenan tan profundamente como estos hermosos versos (359-368):

Talibus inter se dictis ad tecta subibant
pauperis Euandri passimque armenta uidebant
Romanoque foro el lautis mugire Carinis.
Ut uentum ad sedes: "Haec, inquit, limina uictor
Alcides subiit, haec illum regia cepit,
Aude, hospes, contemne opes et te quoque dignum
finge deo rebusque ueni non asper egenis",
Dixit et angusti subter fastigia tecti
ingentem Aeneam duxit stratisque locauit
effultum foliis et pelle Libystidis ursae.

Conversando de esta guisa, se aproximaban a la pobre mansión de Evandro. Aquí y allá, sobre nuestro Foro y sobre las suntuosas Carinas, veían mugir a los rebaños. Cuando hubieron llegado, dice Evandro: "He aquí el umbral que franqueó el vencedor Alcides, he aquí el palacio que le recibió. Osa, huésped, menospreciar las riquezas y no te muestres inferior a ese dios; dígnate venir a compartir mi indigencia". Esto dijo y condujo al gran Eneas hasta su estrecha mansión. Y le hizo sentar sobre un lecho de hojas que estaba cubierto con la piel de un oso de Libia.

No obstante, este feliz desvío de la intriga, esta peregrinación por el futuro hasta el "Forum Boarium", hasta el Palatino, complica el juego de los tres *fata* y la conducta misma de Eneas. De hecho, en un momento en que cualquier pérdida de tiempo puede ser fatal, en que toda Italia se arma tras el llamamiento de Turno y afluye hacia el Lacio, el Tíber benefactor ha conducido por un camino erróneo a su protegido al enviarle a pedir una ayuda sustancial al débil Evandro.[62] El dios se le ha aparecido en sueños y le ha anunciado un prodigio que, al realizarse al amanecer, debía confirmar sus palabras. Y le ha revelado la existencia de la Arcadia palatina (VIII, 49-58):

Haud incerta cano. Nunc qua ratione quod instat
expedias uictos paucis, aduerte, docebo.
Arcades his oris, genus a Pallante profectum,
qui regem Euandrum comites, qui signa secuti
delegere locum et posuere in montibus urbem,
Pallantis proaui de nomine Pallanteum.
Hi bellum assidue ducunt cum gente Latina.
Hos castris adhibe socios et foedera iunge.

Ipse ego te ripis et recto flumine ducam
aduersum remis superes subuectus ut amnem.

Lo que te vaticino es cierto. Atiende ahora. En pocas palabras te voy a dar a conocer el medio por el que saldrás vencedor de los peligros que te acechan. Unos árcades, descendientes de Palante, llegaron a estas riberas conducidos por el rey Evandro y siguiendo sus estandartes; escogieron el lugar y, sobre unas colinas, construyeron una ciudad a la que pusieron el nombre de Palantea por su antepasado Palante. Ahora sostienen una guerra sin tregua contra la nación latina. Une sus fuerzas a las tuyas y alíate con ellos. Yo mismo te conduciré por entre mis riberas y ayudaré a tus remos a remontar la corriente contraria.

Este favor del Tíber, que lleva el navío de Eneas a contracorriente hasta la morada de Evandro, constituye de hecho una falsa maniobra: Evandro sólo podrá entregar a Eneas, con buenas palabras, su hijo y dos veces 200 jinetes; en lo esencial, se confiesa incapaz de proporcionar la ayuda prometida por el río (472-473) y envía a su huésped en sentido inverso, río abajo, hacia la ciudad de Agila, donde le espera un ejército (475-476). De forma que serán los etruscos, revelados por Evandro, los que prestarán a Eneas el servicio que pretendía el Tíber que podía asegurarles Evandro (56). Con su personaje, con el de su hijo, con la presentación que hace de sus colinas y con la historia que narra, Evandro embellece la *Eneida* de una forma extraordinaria. Además, en una perspectiva providencial de la historia, no era indiferente que los griegos que habitaban entonces los parajes de Roma estuvieran presentes en una batalla que iba a convertir a los troyanos en itálicos. Estratégicamente hablando, el Tíber no es menos condenable, pues acrecienta sin otro beneficio que 400 jinetes la ausencia de Eneas y el peligro de su campamento. Aunque ello supusiera una merma poética, el *Tuscus amnis* debía conducir a su protegido de la forma más breve posible, hasta los verdaderos *socii* que lo esperaban en un campamento, menos alejado de su punto de partida, bajo los muros de Agila. Alegrémonos de que no lo hiciera, pero constatemos que el escuadrón conducido por Palante y el cuerpo de caballería de Tarcón constituyen un *double emploi,* como lo expresa muy bien Virgilio, cuando muestra a la flota acercándose a las bocas del Tíber y que, sobre los navíos (X, 238-239),

iam loca iussa tenet forti permixtus Etrusco
Arcas eques…

A través de todos los combates —exceptuando el personaje patético de Palante— se observará la misma *permixtio*, formando árcades y etruscos, indistintamente, el cuerpo auxiliar de Eneas: en la desdicha (X, 429-430), en la ofensiva (XI, 834-835), en el clamor de Juturna (XII, 231-232) y en el ataque casi victorioso del final (XII, 281, 551).[63]

La otra interferencia que voy a señalar, de una intención diferente a la de los tres *fata,* no tuvo tales consecuencias en el plan de la obra. El *double emploi* que provocó se limitó a un solo episodio.

He mencionado anteriormente,[64] en el paralelismo general entre la guerra de Eneas contra los latinos y la guerra de Rómulo contra los sabinos, la analogía, ciertamente intencional, de la súplica que Ascanio hace a Júpiter cuando su campamento se ve en peligro y la súplica que le hace Rómulo en la batalla del Foro. Casi con las mismas palabras que el sabino Metio en esta batalla, el latino Numano Rémulo acaba de desafiar a su adversario, reducido a una difícil defensiva. Entonces Ascanio coge su arco, pero (IX, 624-634)

constitit ante Iouem supplex per uota precatus:
"Juppiter omnipotens, audacibus annue coeptis.
Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona
et statuam ante aras aurata fronte iuuencum
candentem pariterque caput cum matre ferentem,
iam cornu petat et pedibus qui spargat arenam!"
Audiit et caeli genitor de parte serena
intonuit laeuum. Sonat una fatifer arcus.
Effugit horrendum stridens adducta sagitta
perque caput Remuli uenit et caua tempora ferro
traiicit…

Se detiene y, en actitud de súplica, dirige a Júpiter esta plegaria y esta promesa: "¡Júpiter omnipotente, favorece lo que persigue mi audacia! ¡Yo mismo llevaré hasta tus templos solemnes presentes, yo presentaré ante tus altares un joven toro de frente dorada, blanco, que alce su cabeza al igual que su madre, que acometa ya con su cuerno y que ya con sus pies esparza la arena!" Oyóle el padre de los dioses y desde la parte serena del cielo tronó hacia el lado izquierdo. Al mismo tiempo suena el arco fatídico. Llevada hacia atrás, la flecha sale disparada con un horrible silbido, penetra en la cabeza de Rémulo y, con su hierro, le atraviesa las sienes.

El resultado es el mismo que en la batalla del Foro: derrotados hasta entonces, los troyanos adquieren un valor inusitado (636-637):

… Teucri clamore sequuntur
laetitiaque fremunt animosque ad sidera tollunt.

Los troyanos estallan en griterío y, vibrando de júbilo, sienten que su valor sube hasta las estrellas.

El éxito es completo: Júpiter ha oído al joven *reus uoti;* le ha respondido con uno de los signos acostumbrados, un trueno oportuno, le ha concedido lo que pedía en su flecha y la moral de los troyanos se encuentra en su punto más alto. Pero detrás del Ascanio de este combate, Virgilio ve también, y muestra, a Augusto en el decorado de Accio. El hado del príncipe se ha asegurado en esta batalla, y el Febo Naval del Palatino le debe su culto. Ya Vulcano, que esculpió este motivo en 40 versos sobre el escudo del hijo de Venus con más detalles que ningún otro, hizo que fuera presidida por el milagro de Apolo (VIII, 704-706):

Actius haec cernens arcum intendebat Apollo
desuper: omnis eo terrore Aegyptus et Indi,
omnis Arabs, omnes uertebant terga Sabaei…

Desde lo alto, mirando estos combates, Apolo de Accio tensaba su arco. Llenos de terror, los pueblos de Egipto y de la India, todos los árabes, todos los sabeos huían.

Octavio, hijo de Apolo según un rumor popular que no le incomodaba en absoluto (Suetonio, *Augusto,* 94; Plutarco, *Bruto,* 24, 2), tanto en Accio como en Filipos, se sentía protegido por el dios. Cualquiera que haya sido el sentimiento de los historiadores, que no hablan de ello,[65] la versión oficial, al menos la de los poetas, comportaba una aparición milagrosa en la que Apolo ya había sustituido a Júpiter y a sus auspicios. Propercio la describe en su sexta *Elegía romana* (23-60): cuando el navío de Octavio bogaba con las velas desplegadas, *Jouis omine,* Febo apareció de pie encima de la popa, no en su aspecto de músico, sino como cuando quebró los anillos del monstruo Pitón, y le anunció la victoria:

dixerat et pharetrae pondus consumit in arcus:
proxima post arcus Caesaris hasta fuit.
Vincit Roma fide Phoebi…

Acaba de decir esto y extiende sobre el arco las flechas que ocupaban su aljaba. Inmediatamente después del arco, le tocó el turno a la lanza de César. Roma es victoriosa por la fe en Febo…

Tampoco la primera y memorable hazaña de Ascanio, el niño arquero, está protegida únicamente por la garantía de Júpiter tronante (IX, 638-646):

Aetheria tum forte plaga crinitus Apollo
desuper Ausonias acies urbemque uidebat
nube sedens atque his uictorem affatur Iulum:
"Macte noua uirtute, puer, sic itur ad astra,
dis genite et geniture deos! Jure omnia bella
gente sub Assaraci fato uentura resident
nec te Troia capit". Simul haec effatus ab alto
aethere se mittit, spirantes dimouet auras
Ascaniumque petit…

Sentado sobre una nube en medio del firmamento etéreo, Apolo, el dios de los largos cabellos, observaba desde lo alto cómo los ejércitos de Ausonia sitiaban la ciudad. "¡Valor, generoso niño! —dice al victorioso Julo—, ¡éste es el camino de los astros, oh tú, a quien los dioses engendraron y dioses engendrarás! Bajo el linaje de Asáraco, por derecho, acabarán en el futuro todas las guerras ordenadas por el hado. Ya no cabes en Troya." Habiendo hablado así, se precipita desde lo alto del cielo, quiebra el soplo de los vientos y se dirige hacia Ascanio.

El dios se hace pasar por un anciano consejero para calmar al *ardentem Iulum* e impedir que arriesgue su vida en el combate; luego desaparece repentinamente. La moral de los troyanos se encontraba ya, desde la intervención de Júpiter, al nivel de las estrellas, por lo que ya no se puede elevar más; sin embargo, inmediatamente manifiesta sus efectos (659-663):

Agnouere deum proceres diuinaque tela
Dardanidae pharetramque fuga sensera sonantem.
Ergo auidum pugnae, dictis ac numine Phoebi,

Ascanium prohibent; ipse in certamina rursus
succedunt animasque in aperta pericula mittunt.

Los jefes dardánidos reconocieron al dios y a sus flechas divinas y percibieron el sonido de su aljaba cuando huía. Así, fortalecidos con las palabras y la voluntad de Febo, retienen a Ascanio, al tiempo que ellos vuelven al combate y se exponen a toda suerte de peligros.

Es probable, como se ha supuesto desde hace tiempo, que el temor que Roma había tenido de Oriente en esa guerra, en la que uno de sus hijos, Antonio, juguete de Cleopatra, parecía querer trasladar la capital del imperio hasta más allá de los mares, se expresara, al mismo tiempo que en el resentimiento personal de Juno hacia el pueblo de Paris, en la insistencia con que la diosa, incluso en el momento en que acepta los *fata* de Eneas, exhorta a Júpiter a suprimir hasta el nombre de Troya y a fusionar realmente a los troyanos con los latinos.[66] La respuesta de Júpiter tiene el mismo sentido; los troyanos se fundirán a los latinos y desaparecerán como tales: *commixti corpore tantum subsident Teucri*. La promesa del dios fue mantenida por los hombres, después de Virgilio, durante tres siglos y medio. Luego, un emperador eligió Bizancio.[67]

Virgilio y Homero

De una forma menos constante, pero inevitable, otra noble tentación acompañaba y precedía al poeta a través de su obra: sin pretender rivalizar con los grandes cantores de Grecia, ya fuera Apolonio de Rodas u Homero de la *Odisea* o de la *Ilíada,* se hacía eco de ellos, recogía sus lecciones en unos versos que estuvieran a su altura. Virgilio y sus personajes sienten el sitio de la ciudad-campamento de las bocas del Tíber como si se tratara de un nuevo sitio de Troya. El rapto de Helena resuena en los agravios, en las vehemencias de Turno y de Juno de una forma más manifiesta que el rapto de las sabinas. Pero, sobre todo, el marco de los tres *fata* recibió del modelo jonio algunas ligeras contradicciones.

En primer lugar, como ya he dicho,[68] la noción virgiliana de *fatum* tiene las complejidades, incluso la incoherencia que encierra en sí misma toda doctrina fatalista que al mismo tiempo pretende ser humana. No necesitaba a Homero, ni tampoco a los etruscos, para desmembrarse entre unos destinos fijados por los dioses y un destino superior, anterior a los *numina* de los dioses, y entre un

mecanismo inmutable, ciego, y una providencia atenta a los méritos de los hombres. Pero las relaciones personales del más considerable de los Olímpicos con esta noción huidiza conduce a no poner en duda la marca de la *Ilíada,* más que la de los estoicos, otros maestros del pensamiento. Sólo en un pasaje famoso estamos de acuerdo en admitir este carácter aberrante.

A partir de la revelación que hizo a Venus en el primer canto, Júpiter, ya sea autor o mero depositario de los hados, favorece constantemente al puñado de troyanos que atraviesa los mares y llega a Italia. Contribuye a informarles del "plan" en el que tienen su papel que representar; les da varias veces —a Anquises, a Eneas y a Ascanio— la garantía, la sanción de su trueno. Incluso durante la guerra —que sabe que es inevitable, pero provisional— obra reposadamente, con discreción, de una forma conforme al plan y a Venus; desconsolada, le confirma que sus disposiciones no han cambiado, que "los hados permanecen". Luego, bruscamente, en el canto X, afirma una neutralidad en su conducta, una dificultad por interpretar los hados ya formulados y los sinos que se derivan de ellos; en resumen: una incertidumbre poco conforme a lo que los nueve primeros versos hacen esperar, y opuesta también a lo que mostrará la continuación. En la asamblea de los dioses, Venus y Juno acaban de dar rienda suelta a sus penas, la primera, y a su furor, la segunda. Entonces Júpiter, con una gran majestad, toma la palabra para efectuar un arbitraje inesperado (X, 105-117):

"Quandoquidem Ausonios coniungi foedere Teucris
haud licitum nec uestra capit discordia finem,
quae cuique est fortuna hodie, quam quisque secat spem,
Tros Rutulusue fuat, nullo discrimine habebo.
Seu fatis Italum castra obsidione tenentur,
siue errore malo Troiae monitisque sinistris.
Nec Rutulos soluo: sua cuique exorsa laborem
fortunamque ferent: rex Juppiter omnibus idem.
Fata uiam inuenient." Stygii per flumina fratris,
per pice torrentes atraque uoragine ripas
annuit et totum nutu tremefecit Olympum.
Hic finis fandi: solio tum Juppiter aureo
surgit, caelicolae medium quem ad limina ducunt.

"Puesto que no es posible que los ausonios se unan en alianza con los troyanos, ya que vuestras discordias no tienen fin, cualquiera que sea hoy la fortuna de

> cada uno, cualesquiera que sean sus esperanzas, troyano o rútulo, no haré entre ellos discriminación alguna. Que el sitio del campamento por los itálicos no sea más que un incidente previsto por sus hados, o que los troyanos hayan sido inducidos a un desgraciado error por oráculos contrarios, no importa —tampoco exceptúo a los rútulos de mi decisión—: cada uno deberá a su esfuerzo sus éxitos o sus fracasos. Júpiter es el rey de todos por igual. Los hados encontrarán su camino." Hizo un signo con la cabeza, jurando por la Estigia, río de su hermano infernal, por las riberas llameantes de pez en el golfo negro, y a esa señal tembló el Olimpo entero. De esta forma terminó el consejo. Y entonces Júpiter se alza de su trono dorado, y todos los dioses le rodean y le escoltan hasta el umbral de su mansión.

Ciertamente, no hay que atribuir una importancia filosófica a este pasaje excepcional que Servio afirma fue transcrito de Lucilio. No es una nueva teoría de los hados lo que se expresa, y Júpiter no ha perdido repentinamente el conocimiento de los secretos que tan a menudo ha mencionado. Se trata simplemente de una escena del Olimpo "pegada" sobre el drama itálico: a solas con Venus, Júpiter la consuela y le revela de buen grado el porvenir; a solas con Juno, intenta calmarla, se arma de paciencia, le permite retardar lo inevitable, quedando él con las manos libres para hacerle admitir gentilmente, transcurrida una demora razonable, una no menos inevitable resignación. Pero aquí, al comienzo del libro décimo, las diosas se enfrentan sin moderación en su presencia y él no tiene otra preocupación que hacerlas callar, que imponerles la abstención de los actos, ya que no el desprendimiento de corazón y espíritu que él, por su parte, afecta. Les habla como podría hacerlo un maestro ante una violenta querella entre alumnos: "No quiero saber quién tiene la razón, quién es el beneficiario de los hados, si los troyanos de mi hija o los rútulos de mi mujer; lo único que deseo es que dejéis de mezclaros en sus debates". Pero debemos pensar que, al mismo tiempo que dice: "Júpiter es el rey de todos por igual, los hados encontrarán ellos solos su camino", sabe, continúa sabiendo, qué *fata* conducirán a cada uno, por qué *uia* y a qué fortuna. En todo caso, sin vestigio alguno de neutralidad, les ayudará a *inuenire uiam* en el obstáculo de Camila (XI, 725-731): él será quien animará a Tarcón, quien lo empujará *in praelia saeua* y, mediante poderosos aguijones, quien irritará su furor.

Tampoco en el duodécimo canto, cuando ya ha comenzado el combate singular entre Eneas y Turno, hay que extraer excesivas consecuencias del balance que hace Júpiter de sus dos *fata,* es decir, aquí, de sus dos κῆρε, de las probabilidades que tiene cada uno de morir o seguir viviendo (725-727):

Juppiter ipse duas aequato examine lances
sustinet et fata imponit diuersa duorum,
quem damnet labor, et quo uergat pondere letum.

El mismo Júpiter mantiene la balanza en un justo equilibrio y pone en ella los hados contrarios de los dos hombres, para ver quién es el condenado en el combate, hacia quién se inclina la muerte.

¿Cómo pensar que Júpiter, a pesar de todo lo que ha revelado a Venus, no sepa si Eneas va a sucumbir o a proseguir su vida? Virgilio no tiene aquí otra intención que evocar el balance homérico de los destinos de Aquiles y de Héctor (*Ilíada,* XXII, 208-213):

ἀλλ᾽ ὅτε δὴ τὸ τέταρτου ἐπὶ κρούνους ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐπίταινε τάλαντα˙
ἐν δ᾽ ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν ᾽Αχιλλῆος, τὴν δ᾽ Ἕκτορος ἱπποδάμοιο.
Ἕλκε δὲ μέσσα λαβὼν˙ ῥέτε δ᾽ Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾤχετο δ᾽ εἰς ᾽Αίδαο, λὶτεν δὲ Φοῖβος ᾽Απόλλων.

Pero cuando llegaron (Aquiles persiguiendo, Héctor perseguido) por cuarta vez a los manantiales, el padre de los dioses desplegó la balanza de oro. Colocó sobre ella los dos hados, signos de la muerte dolorosa: el de Aquiles y el de Héctor, domador de caballos. Luego, asió la balanza por el centro y la alzó: ése fue el día fatal de Héctor que inclinó la cabeza y se sumergió en el Hades. Y entonces Febo Apolo lo abandonó.

La apreciación más justa de estos pocos versos de la *Eneida* fue formulada por Pierre Boyancé, en su libro *Religion de Virgile:*[69]

Por mi parte, aceptaría de buen grado la teoría de que Virgilio no confiere a este pasaje más que un valor solemne de introducción al acontecimiento decisivo que va a poner fin a la guerra y a la epopeya. Es lo mismo que decir: "Júpiter y el hado se pronuncian", sin que sea lícito ni conveniente recalcar con demasiado detalle la comparación, ni pretender precisar el papel respectivo del que sostiene la balanza y del peso que en ella se coloca. O, quizás, hay que entender que Júpiter no se decide por otros motivos que por su propia ley suprema; ley que se identifica con los hados, con la balanza que sostiene entre las manos [W. Kühn,

Götterszenen bei Vergil, tesis doctoral (Friburgo de Brisgovia, 1959), multicopiada, p. 208].

Estas inserciones homéricas, en efecto, no podrían prevalecer contra la doctrina por demás continua de los *fata* de Eneas.

Hay aún otro punto en el que la imitación de Homero ha obstaculizado en parte el juego de los tres *fata,* o más bien el de los caracteres que éstos imponen a sus beneficiarios. Concierne también a Eneas, aunque sólo en lo que respecta a su conducta. Se ha mostrado anteriormente[70] cómo su valor, e incluso su ímpetu guerrero, no se interfiere con la *pietas,* prudencia y moderación que corresponden armoniosamente a su misión esencial, casi sacerdotal, de escoltar a los dioses de Troya, de instalar su culto y de "ofrecerlos", una vez lograda la paz, al pueblo del Lacio. Sin embargo, hay momentos en el combate que se abandona a un furor o bien sigue una práctica reprobados unánimemente por la humanidad, tanto en tiempos de Virgilio como en nuestros días. Con uno de sus felices comentarios, H. J. Rose ha expresado esta idea afirmando que la muerte de Palante "gives Aeneas – who by hook or crook must somehow manage to have a little of Achilles in him – a good excuse for a short fit of Achillean berserk rage in battle". En efecto (X, 513-520):[71]

Proxima quaeque metit gladio lutumque per agnem
ardens limitem agit ferro, te, Turne, superbum
caede noua quaerens. Pallas, Euander, in ipsis
omnia sunt oculis, mensae quas aduena primas
tunc adiit, dextraeque datae. Sulmone creatos
quatuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,
uiuentes rapit, inferias quos immolet umbris
captiuoque rogi perfundat sanguine flammas.

Siega con su espada todo lo que se pone a su alcance y, ardiendo de cólera, se abre camino a través de las filas enemigas: a ti te busca, Turno, a ti, engreído por tu asesinato reciente. Palante, Evandro, todas estas escenas ocupan sus ojos: aquella mesa donde recibió la primera hospitalidad, las manos unidas en señal de alianza. Y entonces coge vivos a cuatro jóvenes, hijos de Sulmón, y a otros cuatro que Ufente educara, víctimas funerarias reservadas para la sombra de Palante: su sangre cautiva rociará las llamas de la pira.

Lo malo es que, mucho después de esta crisis, Eneas persiste en ofrecer a Palante muerto víctimas humanas: cuando envía solemnemente al padre el cuerpo del joven, él mismo organiza la ceremonia, compone el cortejo, coloca los velos y adornos fúnebres; luego (XI, 78-82):

multaque praeterea Laurentis praemia pugnae
aggerat et longo praedam iubet ordine duci.
Addit equos et tela quibus spoliauerat hostem.
Vinxerat et post terga manus quos mitteret umbris
inferias, caeso sparsuros sanguine flammas.

Amontona copiosos despojos conquistados a los laurentinos y ordena que se lleve este botín en largo cortejo. Añade a ello los caballos, las armas que Palante había arrebatado al enemigo. Había atado también las manos a la espalda a los que destinaba a la sombra de la muerte, víctimas funerarias que, decapitadas, debían rociar las llamas con su sangre.

Episodio que H. J. Rose comenta en estos términos:

Su empeño en capturar víctimas humanas para los funerales de Palante es también un rasgo muy propio de Aquiles, pero también tiene un trasfondo itálico, puesto que tales sacrificios existieron realmente, o según la opinión de los antiguos fueron los orígenes de las luchas de gladiadores (Serv., *ad Aen.* X, 517; *cf. Il.* XXI, 27, XXIII, 175). El hecho de que Eneas escoja ocho víctimas en lugar de las 12 que salen en Homero se debe a la importancia del cuatro como número sagrado en el ritual romano.

La última observación es un poco forzada, al pretender hacer de Eneas, sea como sea, incluso en esta ocasión, un *pontifex,* competente en los detalles y el simbolismo del ritual. Pero Rose tiene razón en lo esencial: cediendo a la necesidad secundaria de "evocar" a la *Ilíada* en su *Eneida* y, en su héroe principal, a veces al de Homero, Virgilio, en una o dos ocasiones, olvidó la necesidad primordial de desarrollar conforme a su "función" la *pietas* tradicional y la nueva *humanitas* de este héroe.[72]

Al igual que las otras interferencias, tampoco ésta compromete seriamente el desarrollo del plan de los tres *fata* y, detrás de ellos, la articulación de las tres funciones.

V. CONCLUSIONES Y PROBLEMAS

Mito e historia en Roma, el Tuerto y el Manco

Si las reflexiones que preceden son acertadas, tenemos en nuestro poder los dos extremos de una larga cadena. Por una parte, mucho tiempo antes de Roma, un esquema indoeuropeo que desarrollaba los orígenes de una sociedad completa trifuncional a partir de sus futuros componentes unifuncionales, inicialmente separados, y con posterioridad reunidos tras un duro combate en el que estos futuros componentes se enfrentaron (el primero y el segundo contra el tercero). Por otra, según la vulgata surgida de las manos de los analistas, una "historia" de la formación de Roma por la estrecha asociación de los compañeros de Rómulo, hijo de Marte y protegido de Júpiter, eventualmente (en la variante de las tres razas) con las fuerzas de Lucumón, especialista de la guerra, y con los sabinos del rico Tacio, tras un conflicto en el que estos futuros componentes, a la vez étnicos y funcionales, se enfrentaron severamente (el primero y el segundo contra el tercero). El doble valor de los futuros componentes todavía se vislumbraba claramente en el siglo de Augusto y era utilizado por los poetas, fuera de la "historia", para desarrollos retóricos tales como la simplicidad de los orígenes (analizada por Propercio, bajo los epónimos de los tres componentes, como la simplicidad en el gobierno y el culto, la simplicidad en el arte militar y en la economía). Por último, Virgilio, en la segunda mitad de la *Eneida*, se inspiró en este esquema convertido en historia, conservando sus dos valores: el héroe troyano, en posesión de los *di patrii* y de las promesas de la soberanía, apoyado por los *castra* estrictamente militares del etrusco Tarcón, debe antes que nada entablar con el *praediues* Latino una encarnizada guerra que finaliza con una fusión, con la constitución de un pueblo latino "completado" *(sacra deosque dabo).*

¿Qué ocurrió en el largo intervalo que separa este punto de partida de este punto de llegada? ¿Cómo, en qué ambiente, con qué justificación sobrevivió este arcaico esquema hasta los tiempos de los primeros analistas? ¿En qué forma lo encontraron y qué modificaciones le hicieron experimentar para darle la forma histórica que ha llegado hasta nosotros? Cúmulo de cuestiones, que sin duda los medios de respuesta objetivos no siempre podrán esclarecer.

La principal concierne seguramente a los medios de supervivencia prolongada del esquema. Pero este problema no sólo se plantea en Roma. Es el mismo que encontramos en los eruditos escandinavos de la Edad Media que, en unas condiciones muy similares, fabricaron una historia divina —historia de unos dioses considerados como reyes— con la ayuda del mismo esquema. Y tampoco se plantea únicamente en lo que respecta a este esquema particular, pues hace referencia también a otros, tales como el díptico de los tipos soberanos —*cf.* Varuṇa y Mitra—, que produjo la antítesis de Rómulo y Numa y, desde otro punto de vista, la de Cocles y Escévola, o el análisis de la función guerrera —*cf.* Indra, el Tricéfalo y Namuci— que dio un contenido al reinado de Tulo Hostilio. Es en este conjunto donde hay que colocar, como simple caso particular, la primera guerra de Roma. No será inútil recordar aquí, por típico, el caso del Tuerto y el Manco. Ya lo analicé con detalle en la primera edición de *Mitra-Varuṇa* (1940); he aquí el resumen que de mi análisis ha ofrecido en 1951 la *Revue de Paris* (diciembre, pp. 111-115):[1]

> Las conductas heroicas de Horacio el Cíclope y de Mucio el Zurdo constituyen, ininterrumpidamente, lo esencial de las tradiciones relativas a la primera guerra de la República, tras la expulsión de los Tarquinios, y aparecen estrechamente asociadas, inseparables, tanto en los moralistas como en los historiadores. Incluso ciertos detalles del relato subrayan la simetría, el díptico que forman; por ejemplo, los insignes honores rendidos a los dos héroes mutilados, una vez terminada la guerra. Globalmente, la doble aventura se reduce a lo que sigue.
>
> El rey etrusco Porsena ataca a Roma y se dispone a tomarla al asalto, cuando Horacio Cocles la salva. Este héroe debe su *cognomen* a que se volvió ciego con ocasión de una campaña anterior, o bien a una extraña disposición de sus cejas que le daba la apariencia de tener un solo ojo. Apostándose delante del puente que abre el acceso a la ciudad y por el que el ejército romano se ha retirado desordenadamente, mantiene a distancia a los etruscos gracias a las terribles miradas que les lanza y, también, a la suerte extraordinaria que supone el que, solo contra todos, no sucumba ni caiga herido. De esta forma proporciona el tiempo suficiente a sus compañeros para que corten el puente y se une a ellos a nado, sano y salvo según unos, alcanzado en la pierna, según otros, con una herida que le dejará irremediablemente cojo.
>
> Porsena se ve obligado entonces a sitiar la ciudad. Roma va a morir de hambre, cuando Mucio la salva. Disfrazado, penetra en el campamento del rey etrusco para asesinarlo, se equivoca de víctima y apuñala al secretario en lugar de al jefe. Conducido ante el tribunal, logra en el espíritu del rey lo que no ha

conseguido en su cuerpo. Declara que no es más que el primero de 300 jóvenes, *longus ordo,* que han jurado matarle. La revelación es falsa, pero por poco que el rey la crea tomará conciencia del riesgo que corre y pactará. Para que dé crédito a sus palabras, Mucio tiende su mano derecha, la mano de los juramentos, de la *fides,* sobre un brasero y deja que se queme: de ahí su sobrenombre, *Scaeuola.* El rey no duda ya de una palabra corroborada por tal acción y, lleno de admiración por una ciudad que produce cientos de hombres como éste, envía emisarios que elaborarán un pacto de amistad.

Pocos comentaristas han visto en estos dos héroes unos personajes históricos y en sus leyendas unos hechos adornados. Lo inverosímil salta a la vista, incluso en las narraciones más prudentes. Pero, sobre todo, sería maravilloso que los dos salvadores de Roma en esta primera guerra hubieran ganado y, caso único en la historia romana, hubieran llevado unos sobrenombres sacados de dos mutilaciones simétricas: el héroe que sólo tiene un ojo, el héroe que sólo tiene su brazo izquierdo. Estos nombres, por otra parte, y los rasgos físicos que denotan, constituyen evidentemente, en uno y otro relato, el elemento esencial, el resorte eficaz de la acción: son las miradas terribles, *truces,* de Horacio las que detienen a los etruscos; es el sacrificio de la diestra de Escévola lo que hace cambiar de opinión a su jefe. Por último, las dos acciones se alinean en díptico en dos planos que no representan un *double emploi:* las miradas del Cíclope inmovilizan al enemigo en la batalla mediante un encanto paralizante; la mano derecha del Zurdo, quemada como prenda de la veracidad de un juramento (de un falso juramento), obtiene que la palabra sea creída. Se nota en todo esto una estructura, una organización sistemática difícil de concebir si las dos partes del relato hubieran sido inicialmente independientes y, más tarde, unidas artificialmente: el doble marco debe ser tan antiguo y significativo como su contenido.

Gracias a estas reflexiones puede parecer que el relato tiene, o más bien tuvo, un significado, que expresó una cierta relación entre ciertas concepciones. Pero, en tanto nos atengamos a los datos romanos, no podremos ir mucho más lejos, ni captar el sistema que se nos presenta. Si, por el contrario, acudimos a los escandinavos, se esclarecerán tanto los detalles como el conjunto. Los noruegos paganos, en unas condiciones comparables, nos muestran también a un Tuerto y a un Manco; la única diferencia es que ya no se trata de dos jefes humanos, de los dos salvadores de un pueblo conocido, sino de los dos dioses más altos de los escandinavos y, sin lugar a dudas, de todos los germanos; por consiguiente, sus mutilaciones se remontan a un tiempo sin fecha, al "gran tiempo" de los mitos.

Uno de estos dioses, Óđinn, es el mago por excelencia: su poder, que no tiene límites en ningún dominio, proviene de esta cualidad central. En las batallas de

los hombres, en particular, no combate, pero decide la victoria, inmovilizando, paralizando a los que ha condenado. Ahora bien, esta ciencia mágica que sobrepasa a toda ciencia la ha adquirido gracias a un sacrificio, a una mutilación: ha depositado uno de sus ojos carnales en un manantial maravilloso, en compensación de lo cual ha logrado los poderes de vidente. Pero lleva consigo la desgracia compensadora: en una saga, en Saxo Gramático, cuando se ve aparecer al personaje *ein-eygđr,* "de un solo ojo", al anciano *altero orbus oculo,* todo el mundo sabe que se trata de Óđinn y que van a suceder grandes cosas: inmediatamente o al final el enemigo será vencido.

El otro, Týr, es un dios complejo; es en particular el patrón del *Þing,* de la asamblea plenaria donde son llevados los litigios y donde se desarrollan los rituales del derecho. En estrecha relación con esta cualidad, también él ha aceptado una mutilación: ha sacrificado su mano derecha en una gesta heroica. Otrora, advertidos de que el pequeño lobo Fenrir, grande ya, causaría su pérdida (y en efecto, al fin del mundo, se zafará de sus cadenas y, asociándose a otros monstruos, realizará su funesto oficio), los dioses deciden encadenarlo mediante engaño; hacen fabricar una cuerda delgada como la seda, pero de una solidez a toda prueba, y proponen al lobato, en forma de juego, que se deje atar con aquel hilo inofensivo. Desconfiado, el lobo acepta, pero poniendo como condición de la sinceridad del juego que uno de los dioses coloque la mano en sus fauces. Los dioses se miran entre sí, desconcertados. Sólo Týr, para la salvación común, presta su mano. Naturalmente, cuando comprende que ha sido engañado, el animal muerde; los dioses se salvan, pero Týr queda manco, *ein-hendr.*

Queda claro que los móviles de las acciones de Cocles y Escévola son, respectivamente, los mismos que los de las acciones de Óđinn y Týr: fascinación del enemigo, por una parte, persuasión mediante prenda en un juramento, por otra; resulta claro también que, tanto en Roma como en Escandinavia, estas acciones están ligadas a las dos mismas mutilaciones, y en las mismas condiciones: Óđinn y Cocles son tuertos, debido a un acontecimiento anterior, cuando fascinan a un ejército enemigo; Týr y Escévola pierden su mano derecha ante nuestros ojos, en el mismo relato, como prenda de un heroico falso juramento.

Sin embargo, el alcance de las aventuras, en uno y otro lugar, es muy desigual. En Roma, se trata únicamente de diversos hechos ilustres, sin valor simbólico declarado, sin otro interés que la propaganda patriótica y, sobre todo, sin otra consecuencia para los jóvenes héroes que unos honores rendidos una sola vez y unas mutilaciones que les han hecho tan ineptos para todo servicio y magistratura, para los que, desde entonces, ya no podrán ser llamados. En Escandinavia, por el contrario, las dos mutilaciones, claramente simbólicas, crean primero y mani-

fiestan a continuación la cualidad permanente de cada uno de los dos dioses, el vidente fascinante y el garante de los acuerdos; ellas son la expresión sensible del teologema que fundamenta la coexistencia de los dos dioses más altos; a saber, que la administración soberana del mundo se divide en dos grandes provincias: la de la inspiración y el encantamiento, y la del contrato y el pleito; dicho de otra forma, la magia y el derecho. Y este mismo teologema constituye en los germanos una fiel herencia de los tiempos indoeuropeos, pues se vuelve a encontrar, con todas las prolongaciones y comentarios deseables, en la religión védica, en la que el mago "atador" Varuṇa y Mitra, el Contrato personificado, constituyen una pareja directriz a la cabeza del mundo de los dioses.

Por otra parte, la analogía de los relatos romano y escandinavo es de una categoría que excluye, a la vez, que sean independientes y que una derive de la otra. Se trata, en efecto, de un tema complejo y muy extraño: desde 1940, desde el momento en que se señaló la correspondencia por primera vez, muchos investigadores han escarbado en las mitologías del antiguo y nuevo mundo para volver a encontrar, con su doble motivación funcional, la pareja del Tuerto y el Manco; únicamente la literatura de otro pueblo emparentado a los germanos y a los itálicos, la epopeya irlandesa, presentó alguna cosa comparable, aunque sensiblemente más lejana. Y, sin embargo, las leyendas romanas y escandinavas son demasiado diferentes para que se pueda suponer que hubo un tránsito, un préstamo directo o indirecto de la una a la otra; el préstamo hubiera conservado el marco de las escenas con unos detalles pintorescos y hubiera dejado de lado el significado, el principio ideológico de la doble intriga, mientras que es este principio —el nexo entre las dos mutilaciones y los dos modos de acción— el que subsiste en unas escenas que no tienen, por otra parte, ninguna otra relación. La única explicación natural es, por tanto, pensar que germanos y romanos extrajeron de su pasado común esta original pareja.

Por otra parte, puesto que esta pareja tiene un valor más rico cuando opera en el plano mítico, sostenida por la teología de la soberanía, es probable que ésta fuera su forma primera y que Roma la hubiera trasladado del cielo a la tierra, de los dioses a los hombres, a *sus* hombres, a *su* historia gentilicia y nacional: el doble suceso salvador conserva una importancia decisiva, pero no ocurre en los albores del universo ni en la sociedad de los inmortales, ni está llamado a fundamentar una concepción bipartita de la acción dirigente; ocurre en los albores de la República, en la sociedad de los Bruto, Publio Valerio, Horacio y Mucio, y está llamado a suscitar, a través de los siglos, mediante un contraste de extraordinarios sacrificios, otros sacrificios patrióticos.

El detalle de la operación se nos escapa y se nos escapará siempre, pero la

operación es cierta. Se manifiesta incluso en la incomodidad que experimenta un Tito Livio al narrar la inverosímil historia del legionario cíclope y en la forma socarrona con que le restituye, a la vuelta de una frase, un plural *oculos* que desmienten su sobrenombre y toda la tradición.

Los adornos del esquema trifuncional: Tarpeya, Júpiter Stator

Hoy hablaría con menos énfasis de los antecedentes propiamente mitológicos de la "historia romana"; más bien diría, en cuanto al Tuerto y al Manco, por ejemplo, que la mitología escandinava por una parte y los analistas romanos por otra actualizaron en dos planos diferentes un mismo esquema ideológico cuya conservación no atribuiría al folclor, sino a esos cuerpos sacerdotales que, junto al rey, no cesaron, en varios pueblos indoeuropeos, de conservar las tradiciones y cuyos últimos exponentes romanos fueron los pontífices.[2] Me imagino que, de edad en edad y en circunstancias a veces completamente distintas, esos esquemas, conservando siempre su significado con una perfecta claridad, e incluso *para* conservarlo, se nutrían de nuevas materias, de precisiones aquí míticas, allá étnicas o geográficas, correspondiendo cada vez al tiempo y al lugar, a las necesidades o a los gustos de los usuarios. En el caso de la primera guerra de Roma, por ejemplo, es probable que las etiquetas "romanos", "sabinos" y "etruscos" colocadas sobre los tres componentes funcionales del esquema tradicional fueran impuestas por los contactos, encuentros y preocupaciones de la Roma arcaica. En cuanto a los dos episodios cuya sucesión expresa diferencialmente los medios especiales de que se valen Tacio y Rómulo, el rico y el beneficiario de los auspicios, sabemos por azar de dónde los analistas recogieron la sustancia: y ésta no es antigua ni homogénea.

A. H. Krappe ha establecido muy bien[3] que la corrupción y castigo de Tarpeya constituyen una variante de una leyenda griega. Sobre este tema, se conoce un gran número de variantes localizadas por todo el contorno del mar Egeo. En primer lugar, una de las más antiguamente constatadas, con seguridad anterior a todo contacto entre Grecia y Roma, está situada en Megara (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca,* III, 15, 8, *cf.* Frazer, ed. de Apolodoro, t. II [1921], p. 117): Minas, señor del mar, condujo su flota contra Atenas, y en el camino sitió Megara donde reinaba Niso; Niso tenía un cabello de púrpura en la mitad de la cabeza y un oráculo había dicho que no podía perecer hasta que se lo arrancaran; Escila, enamorada de Minas —según Apolodoro—, le arrancó el

cabello; pero Minas, tras haber tomado la ciudad, ahogó a la joven atándola por los pies a la popa de su navío. Podemos afirmar que, tanto aquí como en Propercio, el amor ha sustituido a un móvil más vil, el *auri sacra fames;* Esquilo, en efecto, en las *Coéforas* (v. 612 y ss.), hace una alusión precisa al suceso y a la motivación, aunque de forma distinta: "Los antiguos relatos maldicen también a la sangrienta Escila que inmoló su padre a los enemigos y, *seducida por los brazaletes de oro cretenses,* presentes de Minas, arrancó el cabello que le hacía inmortal de la frente de Niso que dormía confiadamente…"

Hay luego dos variantes localizadas una en la isla de Lesbos (resumida según la epopeya *Lesbou ktisis,* de autor desconocido, por Partenio, 21; *cf.* Roscher, III, col. 1792 y ss.) y la otra en Pedasos, en la *Tróade* (resumida en un escolio del *Venetus A* a la *Ilíada,* XXIV, 35), esta última derivada de Hesíodo —al decir del escoliasta de Homero—. En Lesbos y en Pedasos, el asaltante es Aquiles y la joven obra por amor; en Lesbos, Aquiles la hace lapidar por sus soldados; en Pedasos, según el resumen que poseemos, no hay lugar a castigo.

Luego una variante —donde el tema está como invertido— localizada en la isla de Naxos: ya Aristóteles (fragmento 168 b en Muller, *Fragm. histor. graec.*, II, p. 156) y más tarde Partenio (9) y Plutarco (*Del valor de las mujeres*, 17) la citaron; la joven es presentada en este caso como la liberadora de los sitiados, y si al final perece, ello se debe a que es aplastada, ante la puerta de la ciudad, por las coronas y otros presentes con que la cubren imprudentemente los habitantes.

Luego una variante localizada en Efeso (resumida de Hermesianax de Colofón por Partenio, 22): una hija de Creso entrega la ciudad a Ciro a condición de que se case con ella; Ciro no cumple su promesa, pero no tiene lugar un castigo más preciso. Otra variante, localizada también en Éfeso (Pseudo-Plutarco, *Vidas paralelas,* 30, "según Clitofón", *cf.* Estobeo, *Florilegio,* I, p. 260, Leipzig) parece ser falsa, extraída de la misma historia de Tarpeya (la joven pide los brazaletes de los gálatas de Brenos que ataca a la ciudad; éste la asfixia bajo el peso del oro).

Por último, la historia se encuentra curiosamente trasladada, con un final idílico, a Moisés y a Egipto en las *Antigüedades judaicas* de Josefo (II, 10, 2).

Además de estas variantes que bordean el mar Egeo o el Mediterráneo Oriental, Grecia todavía conoce otra, una sola, localizada en su costa occidental, en el archipiélago de Tafos, entre la Acaya y la Leucadia (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca,* II, 4, 7; *cf.* Frazer, I, p. 173); Komaithô, por el amor que siente por Anfitrión, corta el cabello de oro de su padre y entrega Tafos con todas las otras islas al atacante; Anfitrión la hace matar.

Dejando aparte la historia de Tarpeya, única variante localizada en Italia, y de todas estas variantes griegas, hay que esperar hasta la edad media irania para encontrar una nueva utilización del tema, no obstante célebre, evocado por Tabarî, por al-Ta'âlibî, por Masudî, por el autor del *Libro de los Reyes* y por varios poetas: es la historia de la traición y castigo de Nadirâ, hija de Daisan. Por amor entrega a Šâpûr la ciudad de su padre; luego, por orden de Šâpûr, es atada por los cabellos a la cola de un caballo. Poco importan aquí las relaciones de esta tardía leyenda persa con las leyendas griegas e, igualmente, poco importan las pocas derivaciones de la historia de Tarpeya que se han tratado en la literatura medieval europea (Krappe, pp. 259-263). Si nos atenemos a las antiguas variantes mediterráneas, deduciremos que el relato se organizó y nutrió inicialmente en alguna parte del contorno del mar Egeo o en una isla de ese mar; es probable que, desde el Egeo, avanzó esporádicamente por el mar Jonio (Tafos) hasta el Lacio (Roma).

En cuanto al milagro que Rómulo solicita y obtiene de Júpiter, con la fundación de un primer culto a Júpiter Stator que le seguirá, parece verosímil que se trate de un envejecimiento, de una proyección en el pasado del episodio de las guerras samnitas que, al comienzo del siglo III, condujo al auténtico establecimiento del culto del dios bajo ese vocablo (Tito Livio, X, 36, 11). El cónsul M. Atilio Régulo sostenía un difícil combate. Tenía muchas dificultades en detener un inicio de pánico *(hinc fuga coepta totam auertit aciem Romanam)* y los centuriones habían tenido que arrancar los estandartes de manos de los abanderados.

> Entonces el cónsul, elevando las manos al cielo y en voz alta, para que pueda ser oída, promete un templo a Júpiter Stator si el ejército romano frena su huida y si, volviendo a la lucha, logra derrotar y vencer a las legiones samnitas *(templum Joui Statori uouet, si constitisset a fuga Romana acies, redintegratoque praelio cecidisset uicissetque legiones Samnitium).* Todos, jefes, soldados, infantes y jinetes, por todas partes, hicieron un gran esfuerzo por restablecer el combate. Pareció que los mismos dioses habían tomado el partido del nombre romano, tan fácil fue arrancar la decisión de las armas y rechazar lejos del campamento a los enemigos que pronto fueron conducidos de nuevo al lugar donde se había entablado el combate.

Como hemos visto, se trata de la misma plegaria, del mismo juramento y del mismo vuelco en la situación que en la leyenda romuliana. No puede ser una casualidad: el acontecimiento de 294 fue copiado por la analística.[4]

Pero al reconocer todo esto, el origen griego de Tarpeya y el anacronismo del juramento de Rómulo, no hemos reconocido lo esencial, ya que en lugares similares de la leyenda escandinava homóloga se encuentran en equilibrio el episodio de Gullveig, "Embriaguez del Oro" enviada por los Vanir a los Æsir, y el de la jabalina lanzada por Óđinn, que tienen el mismo significado e ilustran la misma lección.[5] ¿Cómo el pequeño relato de la joven que traiciona a su patria por el reclamo del oro (o por amor) y que es castigada a continuación por el beneficiario de su traición pudo insertarse en ese lugar preciso de las tradiciones romanas, con preferencia a cualquier otro? Para que tales inserciones sean posibles, no sólo hace falta que exista la leyenda que se quiera anexionar, sino también que encuentre, como contrapartida, una especie de exigencia, de necesidad; hace falta que aparezca ante el espíritu de los que la toman prestada como una respuesta consumada, bien consumada, mejor consumada que la que se poseía anteriormente, como una respuesta definitiva a una de esas cuestiones filosóficas o morales que plantea implícitamente todo relato mitológico o legendario. Por lo tanto, si encontramos, en el mismo comienzo de la fábula romana, la traición de Tarpeya y la primera intervención del oro corruptor, ello se debe a que la filosofía subyacente a ese fragmento de epopeya reclamaba en ese lugar un escándalo de ese tipo, un uso estrepitoso de esa corrupción, y a que las formas más antiguas del relato incluían ahí un episodio del mismo significado, que ha podido verse reemplazado por el de Tarpeya.

Seguramente éste fue el caso, y sabemos en qué consistía "la exigencia", "la necesidad"; no sólo la comparación con los hechos escandinavos, sino el simple análisis de la leyenda romana nos lo muestra: el oro de Tacio equilibra el encantamiento de Rómulo; el "rico" (o, accesoriamente, el "hermoso") corrompe a la Vestal de la misma forma que el "mago" hace cambiar la suerte del combate; cada uno acciona la ciencia, el poder particular que, además de constituir su fuerte, es principalmente su definición o la consecuencia lógica de la misma: *consilio etiam additus dolus,* se dice de los sabinos antes de la compra de Tarpeya (Tito Livio, I, 11, 6); *"restitere tanquam* caelesti uoce *iussi",* se dice de los Romanos tras la *precatio* de Rómulo (Tito Livio, I, 12, 7). Y los actos de los jefes, que son como los dos focos de la curva de la intriga, responden excelentemente a esta definición: *"uirginem auro* corrumpit *Tatius…", "Romulus…* arma ad caelum tollens: *Juppiter, inquit…"* Dicho de otra forma, el esquema está en primer lugar, es constante; dirige la elección de las materias variables —de las que sólo conocemos aquí las últimas— que en cada época le dan vida, color y actualidad.

Imposibilidad de conclusiones históricas

Hace tiempo pensé que estudios como éste podrían dar algunas indicaciones, positivas o negativas, sobre los sucesos reales de los orígenes de Roma. Ahora ya no lo creo. En particular, no resuelven la cuestión de la dualidad —latinos, sabinos— de la primera población. Si yo, personalmente, no creo en esta dualidad, ello se debe a otras razones, tales como la completa uniformidad de los objetos hallados en las excavaciones.[6] Pero los que la defienden no tienen tampoco derecho a apoyarse en las leyendas aquí analizadas. Estructuradas, significativas, desarrollando un esquema anterior a Roma, estas leyendas no surgieron de hechos reales y en consecuencia no pueden revelarlos. Si se conservan algunos retazos de realidad, indiscernibles para nosotros, no cabe duda de que fueron recortados y orientados según las directrices del esquema preexistente. El problema de las relaciones entre hechos y leyenda se presenta de una forma algo distinta cuando se trata ya no de sucesos ocurridos una vez, sino de instituciones que perduraron; me refiero, aquí, a la estructura de las tres tribus romulianas o, si se prefiere, preservianas, *ramnes, luceres, titienses.* ¿Cuál era su definición, su valor? La leyenda de los orígenes, sobre todo en su variante de las tres razas, hace derivar a estas tribus de los componentes a la vez étnicos y funcionales o de sus jefes, protorromanos de Rómulo, etruscos de Lucumón, sabinos de Tito Tacio. ¿Qué fueron en realidad? En los orígenes de Roma, las tres razas, e incluso las dos principales, son más que sospechosas. ¿Se debe creer, entonces, que la sociedad romana más primitiva estaba dividida en tres partes, jerarquizadas o no, definidas cada una por una de las tres funciones del tipo indoeuropeo, asegurando los *ramnes* efectivamente el gobierno y los grandes cultos, siendo los lucerios los depositarios del arte militar con sus prolongaciones (culto de Marte, iniciaciones guerreras) y asegurando los titios la prosperidad económica con sus prolongaciones ("dioses de Tito Tacio", en especial Quirino)? En *Jupiter Mars Quirinus* IV (1948), he tratado de dar unas formas plausibles a esta concepción, y a ese libro remito para mis argumentos.[7] Dicha concepción encuentra algunas objeciones. En primer lugar, el hecho de que los romanos, que no nos aclararon una significación primitiva que tampoco ellos comprendían, consideraron al menos a estas tres tribus como poseyendo un mismo volumen, divididas cada una en 10 curias; asimismo —aunque esto puede ser un retoque etrusco— el hecho de que el único residuo de la estructura en la época histórica, las centurias dobles de caballería llamadas por esos nombres, presentan a los tres términos como homogéneos, no sólo en cuanto

al volumen sino en cuanto al destino (militar), y aparentemente sin jerarquía. Hoy en día me parece más prudente, en vez de remitir la cuestión a la decisión de los historiadores, no añadir una nueva hipótesis a las suyas: en el estado actual de los materiales, que tienen pocas posibilidades de enriquecerse, no puede ser adoptada ninguna probabilidad.[8]

Como desquite, arrastrados quizá por la lógica de la leyenda de los orígenes, parece ser que, en tiempos de Augusto, los eruditos atribuían a las tres tribus el doble valor étnico y funcional que habían tenido siempre, que tenían también las tres razas componentes de las que aquéllas les heredaron. Es probable, al menos por lo que respecta a los *ramnes,* surgidos de los compañeros de Rómulo y, por lo tanto, en la variante de las tres razas, por ejemplo en Propercio, representantes de la "primera función" bajo sus dos aspectos: gobierno y religión. El empleo de esta palabra aislada, separada de los otros dos nombres, se reduce a dos casos. Horacio, en el *Arte poética* (c. 342), habla de los *ramnes celsi,* pero *celsi* sólo significa "altivos, desdeñosos", y lo que es más importante, *ramnes* constituye aquí la parte tomada por el todo y, lejos de distinguirse de las otras dos centurias de caballería, las representa globalmente. En el segundo, en los últimos cantos de la *Eneida*, Virgilio ha puesto a los itálicos coaligados contra los troyanos unos nombres que en muchos casos aluden con claridad a la historia de la futura Roma. Evidentemente "Rómulo" era imposible, pero "Remo" apareció varias veces: por ejemplo, en el "Numano Rémulo" —a la vez Numa, Remo y, alusivamente, Rómulo—[9] que ofrece a Ascanio la ocasión de hacer su primera hazaña y a Júpiter y Apolo la de consagrar la dinastía naciente en la persona de Ascanio; y también en el Remo que el joven Niso degüella junto con sus *famuli,*[10] su escudero y su auriga (IX, 329-334). Ahora bien, inmediatamente antes de esta carnicería, y en un lugar muy cercano, *iuxta,* Niso la había emprendido contra un tal Rhamnes (324-328):

… simul ense superbum
Rhamnetem aggreditur, qui forte tapetibus altis
exstructus, toto proflabat pectore somnum,
rex idem et regi Turno gratissimus augur
sed non augurio potuit depellere pestem.

Al mismo tiempo, con la espada levantada, ataca al soberbio Rhamnes que, instalado en un lecho de espeso tapiz, dormía a rienda suelta. Era a la vez rey y el más apreciado augur del rey Turno. Pero su ciencia de agorero no pudo apartar de él el golpe fatal.

Es significativo que la reunión de las cualidades de *rex* y *augur* —definición tradicional de Rómulo (Plutarco, *Rómulo,* 22, 2-3, etc.)—[11] se lleve a cabo en un personaje llamado Rhamnes: Virgilio sin duda ha utilizado, junto con el nombre, la idea que los contemporáneos se hacían de esa tribu, idea conforme en todo momento a lo que Propercio atribuye diferencialmente al "primer componente de Roma", el de los *fratres* y sus compañeros, origen de los *ramnes.*[12]

Uniformidad de los romanos

Ocurra lo que ocurra con este punto de la cuestión,[13] la variante romana del origen de una sociedad trifuncional completa, tal como ha llegado hasta nosotros, sólo pretende explicar este origen. La "historia" insiste incluso en el uniformismo de los "romanos" producidos por el sinecismo y hace honor a la lucidez de los reyes colegas, Rómulo y Tacio, y, más tarde, a la previsión de Numa. En la posteridad, nunca se hablará, para oponerlos ni incluso para distinguirlos, de romanos surgidos de los compañeros de Rómulo y de romanos surgidos de los sabinos. Los reyes sabinos Numa y Anco, el rey Tulo, nieto del más prestigioso de los lugartenientes de Rómulo, serán los elegidos de todos. Entre las virtudes, los rasgos de carácter que reconocían en sí mismos con complacencia los conciudadanos de Catón o los de Horacio, no había ninguno que se considerase como de herencia más bien sabino, otros aportados a la comunidad por los hombres del Asilo y otros por los etruscos. Piadoso, bravo, trabajador, cada romano quería ser todo eso. Esta explicación de los orígenes de Roma cerró de esta forma un camino que otros pueblos indoeuropeos, por el contrario, frecuentaron. Sólo mostraré un ejemplo.

Se recordará[14] que los irlandeses concibieron la historia de su isla como una sucesión de cinco invasiones, todas las cuales, salvo la última, la de los "hijos de Míl", fueron protagonizadas por seres mitológicos representados bajo forma humana. En cada invasión, los posesores precedentes, vencidos, eran en su mayor parte exterminados, aunque subsistía un residuo de ellos. Unidos a los "hijos de Míl", que son los últimos invasores, estos residuos sucesivos, o al menos los dos últimos, han producido la población actual. Ahora bien, constituye un lugar común en la isla que los diversos componentes, los herederos de estas "razas" diversas, se distingan por ciertos rasgos físicos, por el carácter, las aptitudes y las vocaciones, cuando no por unas funciones. Varios textos expresan esta doctrina que un autor del siglo XVII, Duald Mac Firbis, resumió en un poema, o más bien en un memento escrito en verso con abundancia de ripios:[15]

> Que esto llegue a conocimiento de los hombres de Fál [= Irlanda], que no estén equivocados sobre este punto:
> la diferencia entre los hijos de Míl y sus descendientes [= quinta raza],
> y los Fir Bolg [= tercera raza, demoniaca, junto con los Gaileoin y los Fir Domnann], y los Tuatha Dé Danann [= cuarta raza, los antiguos dioses].
>
> Todo hombre blanco de piel, intrépido, todo hombre de morenos cabellos,
> todo hombre bravo, enardecido en el combate,
> valeroso de verdad, recatado,
> desciende de los hijos de Míl, el muy célebre.
>
> Todo buen pastor de la llanura,
> todo artista músico, armonioso,
> todos los que practican secreta nigromancia,
> pertenecen al pueblo de los Tuatha Dé Danann.
>
> Todo hombre fanfarrón, maligno —distinción manifiesta—,
> ladrón, mentiroso, pobre diablo,
> son los restos conservados hasta nuestros días de tres pueblos,
> los Gaileoin, los Fir Bolg y los Fir Domnann.
>
> He puesto por orden
> las diferencias de estas tres partes
> siguiendo el arreglo, no falso, de los historiadores;
> tal como ellos lo relatan, ¡sabedlo!

Lo que se asemeja más a esto —en cuanto a la idea— son de todas formas, a través de sus oscuridades, los versos en que Virgilio analiza no a Roma sino a Mantua (IX, 202-203):[16]

> *Gens illi triplex, populi sub gente quaterni;*
> ipsa caput *populis,* Tusco *de sanguine* uires.

Roma, en su madurez, se ha guardado de establecer un palmarés de este tipo: en toda materia, sus componentes legendarios se encuentran *ex aequo.*

DIOSES Y *FATUM* EN EL ORIGINAL Y EN LA TRASPOSICIÓN

Los dioses tienen poca participación en la primera guerra de Roma y toda su acción, o más bien sólo la de Júpiter (auspicios iniciales, intervención en la batalla del Foro), está concentrada sobre Rómulo, hijo de un Marte muy inactivo;[17] Tacio y Lucumón no son ayudados por ningún dios, no cuentan con ningún dios, no invocan a ningún dios. Dejando aparte los auspicios de la fundación, ningún otro plan divino aparece, nada que se asemeje a unos *fata*, noción extraña, parece ser, a la más antigua religión.[18] Mediante estas dos observaciones puede medirse la inmensa desigualdad de tono, de perspectiva y de alcance que separa al Mahābhārata de la obra de los analistas y que se explica a la vez por las orientaciones divergentes de los campos ideológicos de las dos sociedades[19] y por las exigencias de los géneros literarios, allí epopeya, aquí historia. Paradójicamente, la copia que hizo Virgilio de la primera guerra de Roma redujo esta separación en cuanto a la actividad de los dioses y en cuanto al poder del hado.

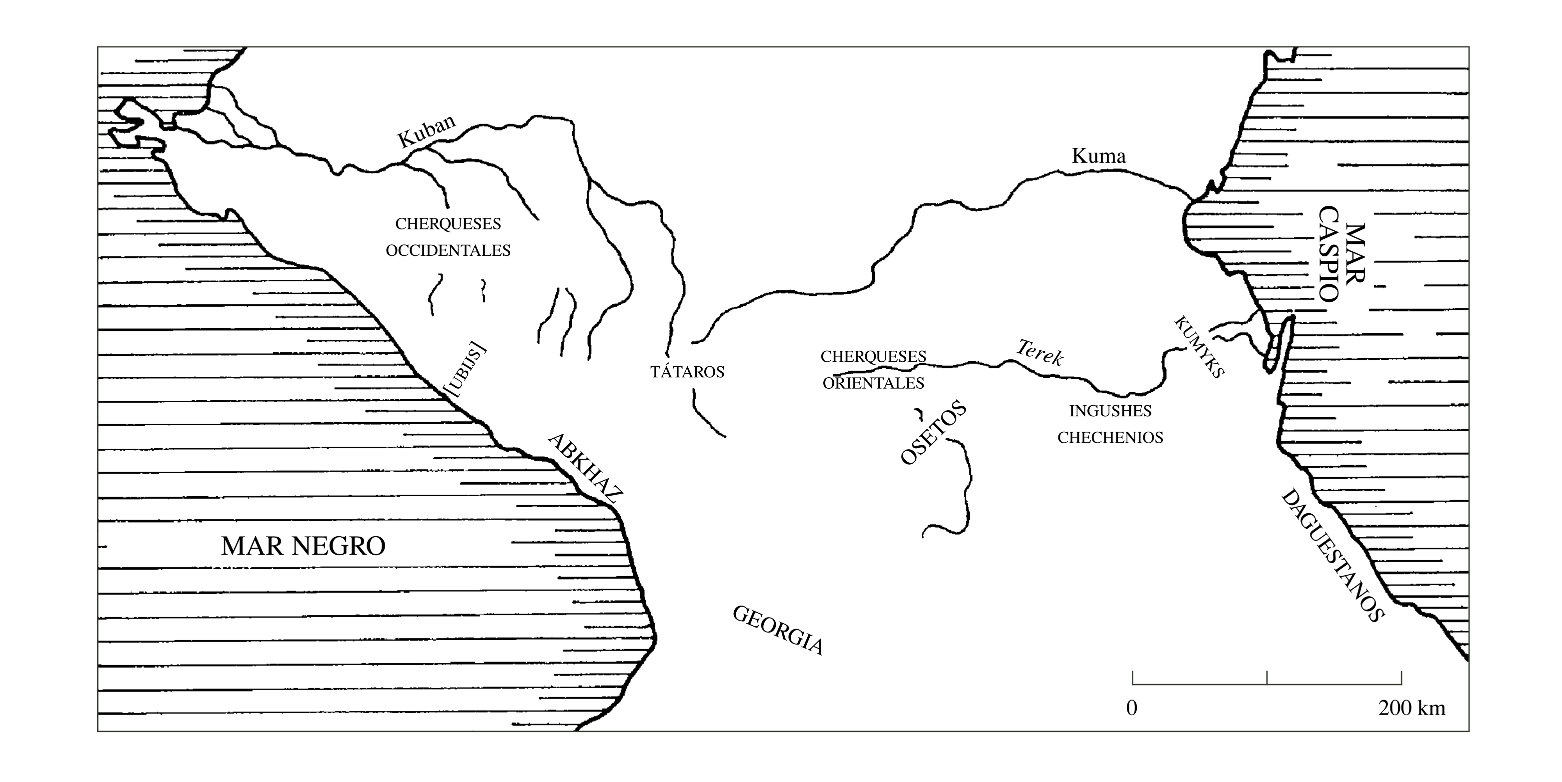
Los dioses y las diosas de la *Eneida* no se encarnan como los del Mahābhārata, pero se hallan más constantemente comprometidos en la acción que los de la *Ilíada,* sus modelos; de un extremo a otro, los humanos les sirven de instrumentos y, detrás de las pruebas de Eneas, detrás del difícil nacimiento de esa prefiguración de Roma que será Lavinio, el tema profundo del poema es el largo conflicto de Venus y Juno, más discretamente el de Júpiter y Juno, y más lejanamente, prefigurado a su vez, el de Júpiter Optimus Maximus y la Juno extranjera; en definitiva: el de Roma y Cartago.[20] Esta dualidad de dramas, uno cósmico, el otro nacional, marcada con mayor fuerza que en la *Ilíada,* recuerda el juego de varios teclados de la epopeya india. A falta de encarnaciones, Amata y Turno, literalmente poseídos por la mensajera infernal de Juno, presentan el mismo género de patetismo que Aśvatthāman, por ejemplo, que sólo hace su gran obra de destrucción cuando está penetrado por Śiva.

Por otra parte, la articulación de los tres *fata* cuyo ajustamiento prepara Lavinio, dilata el lugar, amplifica la figura que los "orígenes" de Roma conferían al hado. Homero fecundó a la analística. La obra de Virgilio, a diferencia del Mahābhārata, es un poema del hado, donde el interés principal radica en saber cómo, a través no sólo de los hombres en guerra sino de las divinidades enfrentadas, los hados, siguiendo la expresión del *pater omnipotens,* "encontrarán su camino", *fata inuenient uiam*. Sin duda, es esto lo que produce el

interés humano de la *Eneida,* al igual que el del Mahābhārata: por otra paradoja mil veces verificada, la obra de arte, relato o epopeya, tragedia o panfleto, no está nunca tan cerca del hombre como cuando lo imagina, beneficiario o víctima, en contacto con ese fantasma en el que proyecta, invertidas, su debilidad e ignorancia. El Destino, o sus modernos sustitutos, no ha dejado de fascinar a los innumerables hermanos del rey Edipo.

Tercera parte

TRES FAMILIAS


Kuban
CHERQUESES
OCCIDENTALES
[UBIJS]
ABKHAZ
MAR NEGRO
TÁTAROS
GEORGIA
Kuma
MAR
CASPIO
CHERQUESES
ORIENTALES
Terek
OSETOS
INGUSHES
CHECHENIOS
KUMYKS
DAGUESTANOS
0
200 km

I. LOS NARTOS

El Cáucaso septentrional

El Cáucaso septentrional y el maravilloso litoral por el que se abre al Mar Negro, prologándose muy adelante hacia el sur, constituye una de las reservas más curiosas en cuanto a pueblos y a lenguas que pueda encontrarse en la actualidad sobre la superficie de nuestro planeta.[1] Idéntico interés ofrece su prolongada evolución histórica, con mil vicisitudes de las que nos han informado con parquedad los autores clásicos, los escritores bizantinos y los historiadores árabes. Bien a la vista tenemos el resultado. Algunas de aquellas gentes montañesas se habían establecido ya en tales lugares en tiempos de los geógrafos griegos. Otros pueblos de esa zona proceden de las emigraciones que se produjeron en diferentes épocas: son pueblos a los que la presión ejercida por poderosos ejércitos y los Estados dominantes obligó a dejar las planicies del Norte. Finalmente, otros núcleos de población aparecen constituidos por las avanzadillas de los ejércitos invasores de origen más lejano. Éstos son los grupos comunitarios establecidos en algún valle de naturaleza inexpugnable, los cuales una vez instalados observaron las mismas costumbres y formas de conducta de los pobladores indígenas. Éste es el dato más característico de semejante mosaico humano. Dentro de sus límites, numerosas comunidades tribales han logrado sobrevivir, de forma paradójica, a través de los siglos. Pese a su diversa procedencia y a una constante rivalidad entre ellos, predomina un idéntico aire familiar, que se explica por el comercio que han mantenido desde siempre, por la subordinación a unas similares condiciones naturales, por los cruces de linajes principescos y, principalmente, por una compartida arrogancia que no ha llegado nunca a traducirse en genuino patriotismo, aun cuando permita contraponer lo característicamente propio del “caucásico del Norte” al resto del mundo.

Tomando como punto de partida la costa occidental y remontándose, al pie de la barrera montañosa, a la mitad de camino de la región situada entre los dos mares, por fuerza debe atravesarse en primer lugar lo que queda del vasto conjunto cherqués o circasiano. Hace aproximadamente un siglo este conjunto

de población comprendía tres pueblos de lenguas emparentadas, aunque claramente diferenciadas. En la zona costera, al norte de la Georgia marítima y hasta más allá de Sukhum, con el interior de naturaleza montañosa, estaban los abjasios *(Apswa)* y los abaza, una variedad de aquéllos. Siguiendo el litoral, al norte del territorio de los abjasios se encontraban los ubijs *(Tºax).* Y finalmente, al norte de estos últimos, ya muy hacia adentro de la demarcación territorial, se hallaban los cherqueses propiamente dichos, o adighés *(Adəǧe),* a su vez constituidos por dos grupos de tribus: los occidentales *(K'ax)* y los orientales o kabardos *(Q'aberdyey).* Después del año 1864, tras la ocupación de todo el Cáucaso por los ejércitos del zar, gran número de cherqueses y de abjasios, centenares de millares de ellos, al igual que todos los ubijs, fueron dejando las tierras de sus antepasados. Tras una emigración que produjo gran número de víctimas, estos pueblos vinieron a establecerse en los dominios del imperio otomano, debido a la concesión de nuevas tierras dictada por el sultán, sumo protector de los creyentes. En todas las comarcas herederas de aquel imperio, y en la Anatolia principalmente, sobreviven los descendientes, que han puesto al servicio de sus países adoptivos singulares dotes de inteligencia, voluntad y perseverancia. ¿Qué pueblos son éstos? Todo cuanto de ellos conocemos nos induce a creer que a comienzos aún de nuestra era ocupaban vastos territorios al sur de la Rusia actual. Los trastornos producidos por las grandes invasiones, la turbulenta historia de estas regiones de paso, los obligaron a congregarse en las áreas más meridionales de sus dominios. ¿De dónde procedían? ¿Con qué otros seres humanos los relacionan sus características físicas y lingüísticas? Únicamente pueden sugerirse algunas hipótesis. Son muchas las que se han adelantado, pero todas ellas nos interesan muy poco ahora.[2]

Más hacia el centro, nos encontramos con los dos pequeños pueblos hermanos de los chechenios y los ingushes. La última conflagración bélica les había sido fatal: sus nombres desaparecieron del mapa. Poco después, una política más comprensiva les ha permitido regresar del exilio y la República Autónoma Chechenio-Ingush ha sido restablecida.[3] Ya muy hacia el este, en la zona más áspera de la barrera montañosa, donde cada uno de los valles vive casi completamente aislado del resto del mundo, subsisten, aunque poco conocidos en su mayor parte, unos 20 pueblos daguestanos: los ávaros, los laks, los tabasaranos, etc. Los chechenios y los daguestanos se expresan en lenguas que es probable se hallen emparentadas entre sí, quizá relacionadas también con el cherqués, pero ya distanciadas recíprocamente desde una remota etapa prehistórica.

Al sur de los chechenios-ingushes, en el centro mismo del Cáucaso, habita

un pueblo bien distinto, de capital relevancia para el problema que debemos abordar: es el pueblo de los osetos, que hablan por su parte en una lengua indoeuropea. Más exactamente, hablan una lengua perteneciente al grupo iranio del indoeuropeo, esto es, emparentada con el avéstico de las Escrituras zoroástricas, con el persa, con el afgano, con el kurdo, etc. No obstante, sus antepasados nunca vieron el Irán, no emigraron nunca desde el Irán al Cáucaso. La filología de los siglos XIX y XX ha venido a demostrar que el conjunto de pueblos a los que llamamos "iranios", de acuerdo con sus principales centros geográficos, rebasa con mucho, desde sus orígenes, el área comprendida en los límites de la meseta del Irán. Y, sobre todo, 500 o 400 años antes de nuestra era, e incluso posteriormente, los pueblos (ya fueran sedentarios, o bien nómadas) que los griegos, los romanos y los bizantinos conocieron al sur de la Rusia actual con los nombres de escitas, de sármatas, y luego bajo el de alanos, roxolanos, etc., estaban emparentados lingüísticamente de manera estrecha con las grandes sociedades imperiales que, bajo los Aqueménides, los Arsácidas y los Sasánidas, dominaron en diversas ocasiones desde Siria y el Bósforo hasta la India y el Golfo Pérsico. Ahora bien, los osetos son los últimos supervivientes —emigrados al interior del Cáucaso— de aquel vasto grupo de iranios del exterior, de "iranios de Europa". De ahí que resulte fácil comprender el extraordinario interés que ofrecen para el lingüista, para el historiador y para el folclorista.[4]

Para acabar de delinear sucintamente este cuadro etnográfico será suficiente mencionar algunas agrupaciones de turco-tártaros que penetraron en el Cáucaso en los últimos siglos, varias de las cuales sufrieron los efectos de la segunda Guerra Mundial: al este, los kumyks y los nogais, y al oeste, los balkares y los karachais, establecidos en las proximidades del dominio cherqués.

Organización social de los osetos y de los escitas

Si la filiación escítica de los osetos es segura, si las crónicas georgianas permiten conocer algunos hechos y fijar determinadas fechas en la historia de los alanos, sus antepasados más próximos, no por ello resulta menos embarazosa la situación en que se halla el observador, sea etnógrafo o lingüista: bastante bien informado por los autores griegos y latinos sobre las costumbres y creencias de los escitas en el siglo V a.C. y durante los siglos siguientes, se ve luego privado de toda documentación hasta mediados del siglo XIX. Estos "iranios de Europa" no son conocidos con cierta precisión sino en los dos puntos ex-

tremos de un proceso evolutivo que abarca dos milenios y medio. En estas condiciones, es una maravilla que hayan podido ser identificadas tantas "supervivencias". Pero la maravilla es incontestable: los osetos han sido uno de los pueblos indoeuropeos más conservadores.

Hasta el advenimiento de la conquista rusa, su organización social, así como la de los pueblos limítrofes, no fue muy diferente de lo que se vislumbra entre los escitas de Luciano y aun entre los de Heródoto. Se trata de una organización de tipo feudal: bajo el gobierno de príncipes, vivían dos clases de hombres libres, unos nobles y los otros no nobles, poseedores todos ellos de esclavos. Entre los osetos digor, bajo los *badeliatæ* o "príncipes", la jerarquía era: *uæzdan* "noble", luego *færssaglæg* "hombre libre" (con dos variedades inferiores: *kævdæsard,* "hijo de hombre libre y de mujer esclava", y *qumajag,* "siervo"), luego *cağar,* "esclavo".[5] No es esto diferente de lo que se observa entre los cherqueses, entre los cuales, bajo algunas familias de *pš'ə,* "príncipes" (kab. *pṡə;* ub. *x'ə*), vivían los "nobles" hereditarios *werq* (kab. *werq̕;* ub. sin duda antiguamente *k*^{o}*'ášxa*) y, bajo los nobles, la masa de los "hombres libres" ordinarios, *λfeq*^{o}*eλ'* (de condición ya casi servil entre los kabardos: *'*^{o}*eg*^{o} y *λh*^{o}*əq*^{o}*'eλ';* ub. *wāγəś*^{o}*ə'*) y, bajo ellos, los "esclavos", *pš'əλ',* propiamente "hombres del príncipe" (kab. *wəne'*^{o}*ət;* ub. *aγər*).[6] Tal parece haber sido también el estado de cosas alano, donde no había, según V. I. Abaev, otra distinción que la de los *ældar,* "príncipes", y la masa o "ejército", *æfsad,* sin contar los *wacajrag,* "esclavos",[7] pero donde es probable que los hombres de la masa no fueran todos iguales. Luciano, bien informado sobre los escitas de su tiempo, presenta a su Toxaris, al comienzo de Σκύθης ἢ πρόξενος. 1, diciendo que éste no pertenece a la raza real (τοῦ βασιλείου γένους), y que tampoco figura entre los πιλοφορικοί, sino que proviene de los escitas del común, Σκυθῶν τῶν πολλῶν καὶ δημοτικῶν, a los que se da el nombre de "los hombres de ocho pies", οἱ ὀκτάποδες, esto es, los que no poseen más que dos bueyes y una carreta. A éstos hay que agregar naturalmente los esclavos, de los que no carecían los escitas.[8]

¿Quiénes eran los πιλοφορικοί, "los que se tocan con fieltro"? Probablemente, como ha sugerido Rostovtseff, formaban una aristocracia de guerreros. Aunque no poseamos noticias directas acerca de ellos, ni sobre el πῖλος, el fieltro, que constituye su señal distintiva, podemos suponer que eran gentes parecidas a los πιλοφόροι de los dacios, que dentro de la sociedad de los guerreros formaban la casta de los nobles. Dión Casio, LXVIII, 8 y 9, refiere que, cuando la primera expedición de Trajano contra Decébalo, rey de los dacios, este último, tras haber sido derrotado, envió al emperador una embajada com-

puesta por los más distinguidos de los πιλοφόροι (πρέσϐεις πεμψας τοὺς ἀρἱστους τῶν πιλοφόρων). E insiste el historiador en que no era, como la primera vez, antes de la derrota, una embajada de "cabelludos", κομῆται, sino que la formaban los más distinguidos de los πιλοφόροι (οὐκέτι τῶν κομητῶν ὥσπερ πρόερον, ἄλλὰ τῶν πιλοφόρων τοὺς ἀρίστους). Llegados a presencia de Trajano, arrojaron todas sus armas (καὶ ἐκεῖνοι τά τε ὃπλα ῥίψαντες) y se prosternaron delante de él, solicitándole que concediera una audiencia a Decébalo. La distinción entre los hombres del común, aunque ciertamente libres, constituidos por los "cabelludos" y "los que se tocan con fieltro", de rango superior, recubre desde luego la distinción escítica de los hombres del común, u "octapodos", y "los que se tocan con fieltro".

Estas sociedades feudales no son funcionales; no continúan el modelo indoeuropeo. Particularmente, no parece que haya existido entre los escitas una "clase sacerdotal". Heródoto sólo señala como especialistas a determinados hechiceros-adivinos (IV, 67) y, dejando aparte la adivinación, los demás actos religiosos los realizaban los jefes, desde los reyes hasta los padres de familia.[9] En este aspecto, los escitas se distanciaban claramente de sus primos del Irán, y de los indoiranios en general, y estaban de acuerdo con los indoeuropeos del este y del norte de Europa. Era aquél el estado en que se hallaban los pueblos eslavos, con anterioridad a su conversión al cristianismo, y también el de los germanos, que no conocían nada comparable a los druidas de los celtas.[10]

La leyenda del origen de los escitas, los talismanes funcionales

No es menos digno de notar el hecho de que podamos destacar, tanto en las leyendas de los escitas más antiguamente conocidos como en las de los osetos, nuestros contemporáneos, ciertas supervivencias evidentes, muy bien estructuradas, de la ideología tripartita. He aquí cómo referían los escitas el origen de su nación, "la más joven del mundo" (Heródoto, IV, 5-7):

> El primer hombre que apareció en su país, hasta entonces desierto, se llamaba Targitao. Se decía de él que era hijo de Zeus y de una hija del río Boristeno (el actual Dniepr)… Éste tuvo tres hijos: Lipoxais (var. Nipoxais, Nitoxais), Arpoxais y, en último lugar, Kolaxais (Λιπόξαϊς, ʾΑρπόξαϊς, Κολάξαϊς gen. en -ξάιος). En vida de éstos, cayeron del cielo sobre la tierra de Escitia varios objetos de oro: un arado, un yugo, un hacha y una copa. Al verlos, el de mayor edad se apresuró a

> tomarlos, pero cuando los alcanzó, el oro se puso a arder. Se retiró y se adelantó entonces el segundo hijo sin obtener tampoco éxito. Habiendo renunciado así los dos primeros al oro ardiente, se presentó el tercero, y el oro se apagó. Lo tomó consigo y sus dos hermanos, ante este signo, abandonaron todo el reino al menor. De Lipoxais proceden aquellos escitas a los que se conoce como la raza (γένος) de los Aukhatai (᾿Αὐχάται); del segundo hermano, Arpoxais, los llamados Katiaroi (Κατίαροι) y Traspies (var. Trapies, Trapioi) (Τράσπιες), y del último, del rey, los llamados Paralatai (Παραλάται).[11] Pero todos juntos se llaman Eskolotoi (Σκολοτοι), de acuerdo con el nombre de su rey; Eskythai (Σκόθαι) es el nombre que recibieron de los griegos. Dicen los escitas que desde aquel origen, desde el primer rey Targitao hasta la invasión de Darío, han transcurrido exactamente mil años.

La leyenda era sólo una leyenda, pero se apoyaba en la existencia de objetos sagrados y de un ritual que Heródoto, y no existen razones para no prestarle fe, asegura que todavía se practicaba en su tiempo (*ibid*., 7):

> Este oro sagrado lo conservan los reyes con el mayor cuidado. En su honor ofrecen cada año grandes sacrificios propiciatorios. Si el que guarda el oro sagrado al aire libre se duerme durante la fiesta, los escitas dicen que no sobrevivirá al año, y así, para indemnizarlo, se le dan todas las tierras que pueda recorrer a caballo en una sola jornada.

Kolaxais todavía no ha dicho su última palabra (*ibid*., 7): “Por lo vasto que era el país, Kolaxais, así lo cuentan, lo dividió en tres reinos para sus hijos. Determinó que fuera mayor que los otros aquél en donde se conservaba el tesoro”. Este conjunto de tradiciones plantea dos problemas, uno de los cuales ha sido hoy resuelto y el otro sigue todavía abierto a la investigación.

La interpretación de los objetos, de la colección de objetos ardientes caídos del cielo, ha sido puntualizada en dos ocasiones, por Arthur Christensen[12] y por mí mismo.[13] He cotejado principalmente el texto paralelo de Quinto Curcio (VII, 8, 18-19), que ofrece una divergencia notable, garantía de su independencia con respecto a Heródoto. En el discurso con el que los escitas tratan de persuadir a Alejandro para que no los ataque, dicen lo que sigue:

> Debes saber que hemos recibido ciertos dones *(dona nobis data sunt):* un yugo para los bueyes, un arado *(iugum boum, aratrum),* una lanza, una flecha *(hasta, sagitta)* y una copa *(patera).* De ellos nos servimos con nuestros amigos y contra

nuestros enemigos. A nuestros amigos les damos el fruto que la tierra nos procura con el trabajo de los bueyes *(fruges amicis damus boum labore quaesitas);* también con ellos nos valemos de la copa para ofrecer libaciones de vino a los dioses *(patera cum iisdem uinum diis libamus);* en cuanto a nuestros enemigos, los atacamos de lejos con la flecha y con la lanza cuando están cerca *(inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus).*

Es evidente que los objetos representan de manera simbólica las tres funciones indoiranias: la copa sirve para el culto, las armas —el hacha según Heródoto, la lanza y la flecha en Quinto Curcio— sirven para la guerra, el yugo y el arado se destinan a las labores agrícolas. La dualidad de los últimos dos objetos, tanto en Heródoto como en Quinto Curcio, dejan subsistir una pequeña dificultad que Émile Benveniste ha resuelto elegantemente: el yugo es en realidad inseparable del arado, es uno de sus elementos. La expresión del autor griego y del latino corta en dos lo que, en escítico, constituía sin duda una forma paralela a la que se lee en el Avesta, precisamente en un pasaje en el que se enumeran los objetos que caracterizan al agricultor en contraposición al sacerdote y al guerrero (*Vidēvdāt,* XIV, 10): *aēša yugō.səmi* (corrección segura del *yuyō.səmi* que aparece en los manuscritos), “la reja y el yugo con sus clavijas”.[14]

Así pues, nos encontramos en presencia de una colección de objetos inseparables cuya conservación en la morada del rey y la exhibición simultánea en la fiesta le aseguran a la sociedad, de año en año, el juego armónico de las tres funciones. Por otro lado, diversas colecciones semejantes se encuentran también en el mundo indoeuropeo. La leyenda irlandesa atribuía a los Tuatha Dé Danann —los dioses primitivos, los poseedores de la isla antes de la raza actual— cuatro “joyas”, parcialmente equiparables:[15] el caldero inagotable de Dagda (el gran dios druida), la espada de Nuada y la lanza de Lug, ambas invencibles en el combate, y la “piedra de Fál”, que parece ser un símbolo de la tierra de Irlanda, llamada también “llanura de Fál” *(Mag Fhál),* y cuya principal propiedad era la de hacer sentir una suerte de gruñido cuando el que subía a ella estaba verdaderamente destinado a la realeza.

En cuanto al descenso de los talismanes desde el cielo a la tierra, además del *ancile* de Numa, que está guardado junto con 11 “falsos” *ancilia* por sacerdotes que están “bajo la protección de Júpiter, de Marte y de Quirino”,[16] pueden citarse varios casos en los que el carácter funcional de los objetos no resulta dudoso. El principal de ellos es el de las tres piedras veneradas en Orcómenos bajo el nombre de Cárites (Pausanias, IX, 38, 1), que el escoliasta

de la Olímpica XIV, en los versos 3-7, dice que corresponden a la sabiduría, a la belleza y a la valentía (ἡ σοφία, τὸ κάλλος, ἡ ἀνδρεία).[17]

Así pues, poseemos la seguridad de que los escitas, al igual que sus hermanos del Irán y sus primos de la India, profesaban una filosofía política en la que las tres funciones y su feliz ajuste bajo el dominio del monarca desempeñaban una función preeminente.

La continuación de tal tradición, consignada por Heródoto, ofrece mayores dificultades. Existen dos generaciones de hermanos: 1º, los tres hijos de Targitao: Kolaxais el rey, de quien descienden los Παραλάται; Arpoxais, de quien descienden los Κατίαροι, y los Τρά(σ)πιες, y Lipoxais, de quien han nacido (γεγονέναι) los que son llamados la raza (γένος) de los Αὐχάται; 2º, los tres hijos de Kolaxais, para los que su padre divide la Escitia en tres reinos, uno más extenso, donde se conserva el oro, y otros dos más pequeños. El valor geográfico de la partición aparece corroborado en el segundo caso. Sin embargo, ¿qué valor debe darse en el primer caso a la distinción entre los γένη que surgen de Kolaxais y de sus otros hermanos?

VALOR DE LOS γένη EN LA LEYENDA DEL ORIGEN DE LOS ESCITAS

Hasta Arthur Christensen se la entendía también como étnica y geográfica, al constituir cada uno de los γένη un pueblo y ocupar un determinado territorio. Sensible al paralelismo entre los cuatro objetos caídos del cielo para simbolizar las tres funciones y los cuatro γένη surgidos de los tres hijos de Targitao, el sabio danés propuso considerar este relato como la combinación de lo que él denomina una "leyenda social" (esto es, justificativa de una división interna en clases) con "la leyenda étnica muy difundida principalmente entre los pueblos indoeuropeos que hace descender a los pueblos de tres hermanos". En mis primeros ensayos, más radical que Christensen, he eliminado la combinación, la leyenda étnica: así como el Irán hizo de los hijos de Zoroastro el primer sacerdote, el primer guerrero y el primer ganadero-agricultor, ¿no pudiera ser que la leyenda escítica hiciera "engendrar" por los tres hijos de Targitao, si no los sacerdotes asociados a la función real, sí al menos los reyes ejercitadores de la función sagrada, los guerreros y dos variedades de ganaderos-agricultores? He aquí, en resumen, los argumentos que tracé en 1930:[18]

1. El propio Heródoto, después de haber descrito el origen de los cuatro linajes, ya no vuelve a mencionarlos. Sus nombres no volverán a aparecer cuando el historiador proceda a describir las diversas naciones escíticas. Ningún historiador ni geógrafo lo hará después de él, salvo Plinio que alude en tres ocasiones a los *Auchetae (Euchatae)* —dos veces en contextos de fábula o de leyenda— y en una a los *Cotieri,* a los que parece citar a través de Heródoto.[19]

2. ¿No cabe ver contradicción o sutileza en el hecho de admitir que los dos primogénitos de Kolaxais, tras haberle remitido toda la realeza (τὴν βασιληίην πᾶσαν), y no, por ejemplo, la soberanía, den origen a "naciones"? ¿Qué significaría este "reino" unitario en el que una "nación" descendería directamente del rey y otras tres "naciones" de sus hermanos?

3. Heródoto habla ciertamente de una fragmentación de las tierras de los escitas en tres reinos, pero estos reinos se constituyen en la generación siguiente, bajo los tres hijos de Kolaxais. Por consiguiente, si se pretende dar también a los cuatro γένη un valor geográfico, nos encontramos con el embrollo siguiente: se habrían superpuesto y entrecruzado dos divisiones: una, en cuatro "naciones", bajo Kolaxais y sus hermanos; la otra, en tres "reinos", bajo los hijos de Kolaxais. Bien complicado resulta esto para una leyenda de origen. ¿Y qué sentido puede tener, en la antigüedad bárbara, una división geográfica en naciones que coexiste, aunque no coincide, con una división asimismo geográfica en reinos? Si la leyenda hubiera entendido Aukhatai, Katiaroi, etc., en el sentido de "naciones", entonces bien habría hecho descender estas naciones de los primeros reyes, los hijos de Kolaxais, o bien habría nombrado para sus primeros reyes a sus propios fundadores, Kolaxais y sus hermanos. Sea como fuere, las dos divisiones se hubieran resumido en una sola y no tendríamos dos generaciones de fiadores míticos.

4. Finalmente, he puesto sobre el tapete la analogía de las leyendas indias e iranias en las que las tres castas sociales han surgido de los hijos de un personaje ilustre, igual que en el caso de los tres hijos de Zoroastro.[20]

Émile Benveniste, que se prestó a mejorar mi artículo de 1930 sobre las galeradas, tuvo a bien manifestarme su desacuerdo. En el *Journal Asiatique* de 1938 expuso los argumentos que lo obligan a inclinarse hacia una interpretación étnica a pesar de mis propias alegaciones. Éste es su resumen:[21]

1. El señor Dumézil pretende asimismo que los γένη sean "clases" y que estos nombres se apliquen a los magos, a los guerreros y a los agricultores. Sin embargo, no se puede establecer ninguna correspondencia estricta entre los cuatro γένη y los objetos simbólicos, que se reducen sólo a tres (ya que el yugo y el arado

equivalen a uno solo). La comparación no sólo andaría coja sino que quedaría falseada desde el principio, ya que si se admite fácilmente que se nombre un instrumento por dos de sus elementos, mucho más difícil resulta concebir que uno solo, γένος, en el sentido de clase social, reciba simultáneamente dos nombres.[22]

2. "Además, nada permite creer que los escitas Paralatai (= reales) hayan sido sacerdotes o magos. Únicamente a los enareos ha sido dada la magia."[23]

3. En IV, 26, Heródoto dice de los escitas reales que constituyen una de las divisiones geográficas de la Escitia de sus tiempos, que son los más numerosos y los más valerosos y consideran a los otros escitas como a sus esclavos. Ello invita a asimilar estos "escitas reales" a los "reyes que se llaman Paralatai",[24] descendientes de Kolaxais, y, por tanto, a dar a γένος el sentido no de "clase", sino de "tribu", con la consecuencia de que los Auchatai, los Katiaroi y los Traspies deben constituir asimismo tribus.

4. En efecto, al pasar revista, del capítulo 17 al capítulo 20, a las grandes divisiones geográficas de la Escitia de su tiempo, Heródoto enumera cuatro de ellas, así como en el capítulo 6 habló de cuatro γένη: los escitas labradores (ἀροτῆρες, 17), los escitas cultivadores (γεωργοί, 18), los escitas nómadas (νομαδες, 19), los escitas reales (βασιλήιοι, 20). "Esta concordancia numérica no es sin duda fortuita entre dos listas que se terminan idénticamente por la mención de los escitas reales bajo su nombre indígena (Παραλάται) o en traducción griega (βασιλήιοι)."

En 1941, en *Jupiter Mars Quirinus* I, pp. 150-154, mantuve yo mi primer punto de vista. Después vacilé entre las dos interpretaciones, y en 1958, en la *Idéologie tripartie des indo-européens* (p. 9), me adherí a la de Benveniste. Sin embargo, no he quedado convencido del todo. Tal vez convenga considerar una tercera solución, que ya esbocé en 1962.

Nada hace suponer, como ya hemos visto, que la sociedad escítica haya estado "realmente" dividida en tres clases de sacerdotes, guerreros y ganaderos-labradores. No obstante, entre los escitas, al igual que entre los indios védicos y los iranios, esta división constituía ciertamente un modelo ideal, explicativo: la leyenda y el uso ritual de los objetos simbólicos así lo prueba. Paralatai, Aukhatai, Traspies y Katiaroi —nombres de los cuales dos no se encuentran en ningún texto de época alguna, y los dos restantes sólo aparecen en algunos textos de Plinio que no inspiran una excesiva confianza—, ¿no serían tal vez designaciones tradicionales de esos "tipos ideales" de hombres que corresponden a las tres funciones? Dos de tales nombres pueden interpretarse, con un cierto grado de probabilidad, en tal sentido:

1º Παραλάται (quizá deba leerse, rectificando Λ en Δ, *Παραδάται, pero no es necesario) recubre el avéstico *Paraδāta,* "puesto (o creado) delante (o en primer lugar)", que, antiguamente, era el epíteto propio de un solo personaje, el rey fabuloso Haošyaṅha, y que ha pasado a ser el nombre de la serie real iniciada por él. Ahora bien, esta dinastía, como ha mostrado M. Stig Wikander,[25] es la primera de una serie de tres, de caracterización funcional, en la que los Paraδāta (los Pechdadianos) se caracterizan por su combate contra los demonios, los hechiceros, etc., antes de los Kayanidas guerreros y conquistadores, y un reducido grupo de "tercera función"; por añadidura, de los tres reyes Paraδāta es Haošyaṅha, el Paraδāta propiamente dicho, el que presenta el mayor número de rasgos de "primera función". Παραλάται (de **Paradāta-tai,* con *-tai,* sufijo escítico del plural) puede, por tanto, haber designado, también entre los escitas, ese tipo del rey sagrado, que en efecto parecen haber conservado.

2º Τράσπιες es probablemente **Drvāspya-,* "que posee riqueza en caballos, en rebaños de caballos bien sanos", y enlaza con el teónimo avéstico *Drvāspā.* Ahora bien, así como Drvāspā, "[la diosa] de los caballos bien sanos", se halla estrechamente relacionada con otra entidad que lleva el buey en su denominación, *Gəuš Urvan,* "el alma del buey", así también los Τράσπιες son, entre los cuatro γένη el único que se haya emparentado con otro, los Κατίαροι *(Cotieri),* cuyo nombre no es por desgracia claro, como tampoco lo es el de los Αὐχάται.[26]

Estas constataciones (1962) me parece que confirman el valor funcional de la estructura onomástica. Pero no voy a rebasar ahora este nominalismo. Me inclino a admitir que las designaciones de los cuatro γένη han permanecido como algo puramente especulativo, sin corresponder, ni en los tiempos de Heródoto ni en los de Luciano, a una realidad social, ni por otro lado a una realidad geográfica. Como quiera que sea al respecto, lo esencial, el simbolismo de los objetos de oro y las concepciones sociales que traduce, son hechos definitivamente corroborados.

La epopeya narta

Pues bien, esta misma concepción de las funciones sociales está aún hoy viva en una parte de los osetos, no en la realidad vivida, como ya he dicho, sino en el gran conjunto de tradiciones épico-populares que se designan a mayor brevedad bajo el nombre de "leyendas sobre los nartos" o de "leyendas nartas".

Esta epopeya popular rebasa hoy con amplitud los límites del país oseto,

con importantes variantes en la letra y en el espíritu. No obstante, una serie de indicios convergentes permiten definir la situación en tres términos:[27]

1° Entre los osetos, y sin duda ya en parte entre sus lejanos antepasados, se forman el núcleo de la epopeya y sus principales protagonistas. Al dar a luz este juicio, ya sé que hiero a mis amigos cherqueses[28] y abjasios, pero *magis amica ueritas:* en el fondo, la epopeya narta es oseta.

2° Ha sido adoptada por varios pueblos vecinos, transformada de distintas maneras, con pérdidas y enriquecimientos, recibiendo principalmente distintas coloraciones morales. Los tres principales beneficiarios de esta expansión han sido los chechenio-ingushes, los cherqueses, tanto los orientales como los occidentales, y los abjasios: en estos tres dominios, las encuestas folclóricas oficiales, sistemáticas, realizadas en el Cáucaso a partir de 1940, han sacado a luz un gran número de variantes. La epopeya narta ha arraigado también, de forma más modesta, entre los tátaros karachais y balkares.

3° No han sido tan acogedores los ubijs al oeste y los daguestanos y los kumyks al este. Conocen el nombre genérico de los nartos, pero entre ellos es un sinónimo de "gigante": designa a estos estúpidos y malvados colosos a los que *siempre* logran vencer los davides nacionales. En los pueblos de Anatolia, donde algunos viejos todavía hablan el ubij, he podido anotar variantes de célebres episodios: pero no eran, referidas en ubij, más que variantes cherquesas o abjasias, ya que hoy en día todos los ubijs son bilingües, a veces trilingües, y empapados de las tradiciones de los pueblos hermanos.

Apenas hace un siglo que los primeros relatos han sido puestos por escrito, gracias a observadores llegados al Cáucaso con los ejércitos rusos. Respecto a la Osetia, gracias a Vsevolod Miller, el fundador de la filología oseta, la labor ha sido realizada desde muy temprano con estricto rigor científico. Por desgracia, las otras filologías no son anteriores a la Revolución de Octubre. La documentación se ha multiplicado principalmente a partir de 1880, en las publicaciones etnográficas de Tiflis. En la actualidad es exhaustiva a consecuencia de las grandes encuestas realizadas en casi todas las áreas regionales durante la última guerra y en los años subsiguientes, y cuyos resultados han sido publicados en varios gruesos volúmenes: en oseto (1946, 1961) y en ruso (1948) para el *corpus* oseto septentrional; en ruso (1957) para el *corpus* oseto meridional, bastante distinto; en ruso (1951), para el kabardo; en abjasio y en ruso (1962) para el abjasio; en chechenio y en ingush (1964) para las leyendas nartas de estos pueblos.[29] Desgraciadamente, estas últimas ediciones no son todas ellas satisfactorias. En algunas de ellas, cada episodio aparece bajo una forma previamente confeccionada, en la que diversas variantes han sido fun-

didas con el objeto de integrar lo que a partir de entonces será la vulgata. Por consiguiente, hay que recurrir siempre a las recopilaciones precedentes, menos considerables tal vez, pero que transmitían sus textos tal como habían sido dictados;[30] o mejor conviene, puesto que el espíritu acomodaticio de los folcloristas caucasianos es muy vasto, dirigirse sin más a los depósitos manuscritos. El *corpus* cherqués occidental no se ha publicado aún, pero aparecerá formando seis volúmenes. Ya ahora, una selección de 100 relatos, transcritos a la vez en la lengua indígena y en la traducción rusa, ha quedado fijada. En 1965 nuestros colegas de Maykop han tenido a bien comunicarme el texto dactilografiado de 31 de ellos, impresos en las páginas 258-363 de *Λ'əxºəż eposew Nartχer, aš' λapsew yə'er* (1967).[31]

Durante mucho tiempo, puede decirse que hasta 1864 para los caucasianos de la gran emigración, y hasta nuestros días en el propio Cáucaso, existían entre estos pueblos diversos profesionales de la memoria —que los cherqueses denominan *ge'gºakº'e*—, a los cuales corresponde el mérito de haber conservado este tesoro de leyendas. En la Osetia, han sido transcritas principalmente en forma de narraciones en prosa. En el territorio cherqués, varias de ellas han dado origen a largas endechas poéticas tradicionales, con un texto poco diferenciado a través de los distintos dialectos. En el estado actual de la emigración cherquesa de Anatolia, los poemas han quedado relegados al olvido y su asunto únicamente lo he oído en una prosa bastante floja. Sin embargo, en Jordania y en Siria, el folclorista cherqués Kubé Chaban *(Kº'əbe Š'eban)* ha podido escuchar a algunos aedos que en nada desmerecen de los de la madre patria.

En su país de origen, entre los osetos, y entre sus imitadores más fieles, ¿qué representan estos nartos? Héroes fabulosos, guerreros de tiempos muy antiguos, en los que el análisis interpretativo ha revelado más de un rasgo mitológico. Su nombre genérico, aunque la derivación suscite algún problema en lingüística "escítica", no significa otra cosa que "héroes, viri", y se relaciona con el sáncrito y con el iranio *nar,* "hombre, guerrero" (en griego ἀνήρ, etc.).[32] Éstos vivían, dicen los osetos y sus vecinos, antes de los hombres, en la época de los gigantes, que fueron sus mayores adversarios y a los que al fin aplastaron. Si no es raro que algunas familias pretendan tener en sus venas sangre narta, también se cuenta, entre los osetos y entre los chechenios, que finalmente fueron exterminados de forma colectiva en circunstancias que se detallan de forma muy diversa. En general, por su impiedad o su insolencia, provocaron el castigo de dios, del dios musulmán o cristiano según las variantes, pues entre los osetos los hay cristianos y los hay musulmanes, y sus antepasados

fueron todos cristianos, como los de los cherqueses, antes de su tardía conversión al Islam. Varios de los nartos, y de los más célebres de entre ellos, tuvieron sin embargo su propia muerte, dramática, anterior a la extinción de la raza.[33] Y sobre todo, antes de sus grandiosos fines, todos estos héroes vivieron y actuaron, formando con sus hazañas y sus sufrimientos la trama de la epopeya. Asimismo tuvieron una "organización social" que merece ser observada.

II. LAS TRES FAMILIAS NARTAS

Las tres familias funcionales entre los osetos del norte

En la epopeya narta de los osetas del norte aparece la concepción que a nosotros nos interesa. Si en todas partes el personal heroico se distribuye entre las familias, éstos distinguen tres familias principales que, a decir verdad, bien pocos héroes dejan disponibles para las otras. Son las familias de los *Alægatæ,* los *Æxsærtægkatæ* y los *Boratæ*. Éstas constituyen lo que los relatos denominan a menudo *ærtæ Narty,* "los tres grupos nartos", prácticamente el conjunto de la sociedad.[1] Sólo ellas están situadas en la misma montaña: los Æxsærtægkatæ en la parte de arriba, los Alægatæ a media falda, y los Boratæ al pie del monte, formando así como tres barrios o tres aldeas en constante comunicación, a los que respectivamente cabría denominar "Nartos de Arriba", "Nartos de en Medio", "Nartos de Abajo" *(Uællag Nart, Astæukkag Nart, Dællag Nart).*[2] Las familias restantes viven en otro lugar, y lejos: así, por ejemplo, es necesario un guía para el largo camino que conduce de los Æxærtægkatæ a la "Aldea de Atrás" donde habitan los Æcatæ.[3]

Estas familias son concebidas a semejanza de las familias osetas: igual función rectora de los ancianos, la misma posición social para las mujeres, los jóvenes, los bastardos *(kævdæsard)* y los esclavos. Por otra parte, los osetos no se representan de forma distinta las familias de genios diversos que, bajo el gran dios del Islam o del cristianismo, prolongan la existencia de los antiguos dioses.[4] De tal manera que hay, en el otro mundo, o bien aquí en la tierra, una familia de los "santos Elías", Uacillatæ (por ser Uacilla el genio de la tormenta), una de los Safatæ (por ser Safa el genio del hogar), una de los Tutyrtæ, "los Teodoros" (por ser Tutyr, uno de los muchos santos llamados Teodoro, el patrón de los lobos). Como se ve, todas estas familias míticas llevan, en el plural, el nombre de su guía permanente. Las familias nartas, que sólo pretenden ser humanas, llevan el de su primer antepasado, esté con vida o no lo esté. Si apenas se menciona a Alæg, los Æxsærtægkatæ descienden de Æxsærtæg, héroe de una patética aventura, y los Boratæ de un Boræ sin muchas historias.

Cada una de estas tres familias posee una connotación propia, que la caracteriza. La definición teórica la ha registrado el folclorista D. A. Tuganov:[5]

Boriatæ adtæncæ fonsæj *xæzdug, Alægatæ adtæncæ* zundæj *tuxgin, Æxsærtægkatæ adtæncæ* bæhatær *æma* qaruægin lægtæj.

Los Bor(i)atæ eran ricos por el ganado *(fons),* los Alægatæ eran fuertes por la inteligencia *(zund),* los Æxsærtægkatæ eran valientes *(bæhatær)* y fuertes por los hombres *(læg).*

En la práctica, tales definiciones pueden verificarse inmediatamente en lo que respecta a los Boratæ y los Æxsærtægkatæ.

Los Boratæ

El nombre de los primeros es de interpretación insegura, pero su característica más destacada, el principio de su conducta peculiar, lo constituye ciertamente la riqueza. Sólo su jefe demuestra poseer alguna personalidad. Lleva el nombre de *Būræfærnyg* o *Boræfærnyg,* cuyo primer elemento lo forma tal vez el nombre de la familia (Abaev), o una deformación acaso de *beuræ* (iron *būræ),* "abundante" (Schiefner Vs. Miller), y cuyo segundo es *farn,* igual que el avéstico *x*^{v}*arənah,* el φαρν-, φερν- de tantos nombres persas transcritos por los griegos (Φαρνάβαζοζ, Τισσαένηζ…), y que entre los osetos significa en primer lugar la prosperidad, la riqueza y también la suerte.[6] En efecto, Būræfærnyg define el tipo mismo del ricachón vanidoso, llevado hasta el extremo de la caricatura. De lo que más carece es del sentido del honor, más que del de la bravura. Prefiere intrigar en lugar de combatir e incita a los demás a la acción. Por eso él y sus hijos son víctimas propicias para el héroe de nombre Batraz,[7] de la familia de los Valientes. Su lujo es proverbial:[8]

En la Aldea de Abajo de los nartos vivía el narto Būræfærnyg. Tenía éste siete hijos, a los que mimaba mucho *(tyng buc dardta).* Todos ellos llevaban gorros confeccionados con la piel de los corderos de Jorasan, túnicas tejidas con idéntico tejido precioso, perneras y calzado de tafilete *(Uydis syn iu uældzarmæj xorasan xudtæ, iu fæsmynæj kurættæ, iu særakæj zængæjttæ 'mæ dzabyrtæ).*

¿Quiere acaso dar un banquete?[9]

De un valle hizo venir una manada de bueyes, y de otro, un rebaño de corderos *(iu komæj gal ræγau ærtæryn kodta, innæ komæj —lystæg fosy dzug).* Todos estos animales fueron degollados y los nartos de la Aldea de Abajo se congregaron para celebrar tal festín, un verdadero festín narto *(Nærton kuvdy, uædæ cy).*

El conjunto de la familia no le va a la zaga. Para celebrar con dignidad la fiesta en honor de sus antepasados fallecidos, los Boratæ, siete años antes, se dedican a juntar los productos de sus labores y, tres años por adelantado, publican su invitación, prometiendo que todos los que vayan a participar en los juegos, y no sólo los vencedores como suele hacerse, recibirán una determinada recompensa.[10]

Los hijos de Būræfærnyg, los jóvenes de la Aldea de Abajo, se consideran buenos arqueros. Basta que llegue, desde la Aldea de Arriba, Batraz, niño todavía, para que vuelvan al lugar que les toca: tomados como blancos, los elegantes gorros y las hermosas túnicas vuelan hechos trizas.[11]

En otra ocasión, todos los de la Aldea de Abajo acudieron a un banquete celebrado por Būræfærnyg:[12]

Una vez hubieron comido y bebido a placer, Syrdon dijo a los jóvenes: "¡Id ahora a divertiros con vuestros arcos y vuestras flechas!" Y así lo hizo la juventud de la Aldea de Abajo. Estaban los juegos en su apogeo, cuando, desde la Aldea de Arriba llegó Batraz, cubierto de ceniza. La juventud bien cebada de la aldea inferior le dijo, bromeando: "¡Tira una flecha, muchacho!" Disparó y su flecha no dio en el blanco. Los jóvenes nartos se echaron a reír. "No disparo sobre blancos como éste —dijo aquél—. Si queréis que tire, ponedme vuestras propias flechas como blanco". Dejaron ellos sus flechas, y las flechas de la juventud de la Aldea de Abajo se convirtieron en menudas virutas que caían del cielo igual que si fueran copos de nieve. Los orgullosos jóvenes palidecieron.

Fueron a quejarse a sus familias. Entonces Būræfærnyg interpeló a Batraz: "Ya que eres tan buen arquero, debes saber que allá abajo, en la orilla del mar, los más diestros de nuestros jóvenes han adoptado como blanco siete huevos colocados en la orilla opuesta. Anda a medirte con ellos". Sin decir palabra, Batraz fue a la orilla del mar, llegó junto a los siete muchachos, los saludó y les dijo: "Vengo a vuestro encuentro porque he sabido que desde este lado del mar vais a disparar contra siete huevos que del otro lado os servirán de blanco". Uno de los muchachos le entregó una flecha y un arco. Batraz disparó entonces, pero su

flecha cayó justamente en medio del mar y los otros se burlaron de él. "Yo no disparo sobre un blanco como aquél —les dijo Batraz—. Poned una aguja sobre el huevo y, si sois hombres, ¡tocadla!" Colocaron una aguja sobre el huevo. Los más diestros de los jóvenes de la Aldea de Abajo arrojaron sus proyectiles, pero todas las flechas pasaron rozando. Batraz disparó y su flecha entró en el agujero de la aguja. Sin perder más tiempo, Batraz formó un fardo con los siete jóvenes y fue a arrojarlos ante la asamblea de la Aldea de Abajo. Luego volvió a su casa, con las manos a la espalda y silbando alegremente.

Los Æxsærtægkatæ

"Ab uno disce omnes": el joven Batraz no hace sino llevar al extremo el tipo de los Æxsærtægkatæ. Esta familia comprende los héroes más importantes, repartidos en dos generaciones: Uryzmæg y Xæmyc, "seniores", y Soslan (Sosryko) y Batraz, "iuniores"; la parte principal de la epopeya está consagrada a sus hazañas. El nombre del fundador es bien significativo: *Æxsærtæg* deriva de *Æxsar(t),* que es el nombre de su hermano gemelo, y que significa "fuerza, valor, heroísmo": es el resultado fonético regular, en oseto, de la voz indoirania que en sánscrito es *kṣatra,* "poder" y "principio de la función guerrera", asegurada por los *kṣatriya,* y en avéstico *xšaθra,* que proporcionó a la reforma zoroástrica el nombre del Arcángel de la segunda función, sustituto de Indra. Cuando los Æxsærtægkatæ traen algún botín de sus incursiones, lo consumen o lo distribuyen, y a no ser por la previsión de Satana, su ama de casa, se encontrarían a menudo con la despensa vacía. Nunca se menciona su riqueza en cuanto tal. Por el contrario, sus virtudes guerreras dan lugar a estruendosas declaraciones. Cuando cinco de entre ellos se presentan como candidatos a la mano de la difícil Uædzæftænæ, la madre de la muchacha se siente muy halagada: "Yo estoy conforme, pero preguntadle a mi hija. Los Æxsærtægkatæ no tienen ningún defecto. Por el temor que le inspiran estos hermanos, el cielo no se atreve a tronar. ¡Tan grande es su poder!"[13] Cuando los Genios y los Espíritus, reunidos en casa de Safa, el genio del hogar, ven al joven Soslan, se dedican a admirarlo: "Safa, la sangre de los Æxsærtægkatæ corre por sus venas", proclaman entonces. "Sí —insiste Safa—, ¡grande y poderosa es la familia de los Æxsærtægkatæ! ¡Nada temen y la pasión por el combate los quema con su llama azulada *(O, Æxsærtægkatæ styr mykkag tyxǯyn u, nicæmæj tærsy, xæst-mondagæj c'æx art uadzy)*!"[14] Ellos mismos saben con qué compararse: así, cuando Batraz corta de un tajo seis de las siete cabezas

de un monstruo, su víctima le suplica que lo remate: "¡Los nartos Æxsærtægkatæ —replica el héroe— son como el poseedor del trueno, sólo una vez fulminan *(Narty Æxsærtægkatæ Eliajau iu-dzæfon sty)*!"[15]

Definidas en tales términos, estas dos familias, Boratæ y Æxsærtægkatæ, están destinadas al conflicto intestino. Posteriormente prestaremos atención al relato.[16] Limitémonos a subrayar que la oposición personal de los Boratæ y de Batraz se remonta mucho más allá de la infancia de este último héroe. En la oscura conjura que concluye con el asesinato de Xæmyc, padre de Batraz, Būræfærnyg no es el ejecutor, sino el instigador. Cierto es que tenía una grave queja contra aquel brillante guerrero:[17]

> El narto Xæmyc era célebre entre los nartos. Había realizado numerosas incursiones y mucho le debían los nartos. Pero desde hacía largo tiempo, Būræfærnyg, de la familia de los Boratæ, le guardaba cierto rencor. He aquí la razón. Xæmyc tenía en su boca el diente de Arqyz *(Xæmycy komy uyd Arqyzy dændag),* y este diente estaba dotado de una propiedad notable: bastaba con que lo mostrara a cualquier mujer, para que esta última se encontrara imposibilitada de reaccionar ante el dictado de su voluntad. Ya se había atraído de esta manera numerosas enemistades, cuando, tras la marcha de su mujer Bycen, ejerció la potencia de su diente en la mujer de Būræfærnyg. Éste conservaba su cólera dentro de su corazón, pero no sabía cómo vengarse, no albergando la resolución suficiente para provocar a Xæmyc.

Būræfærnyg se dirige a un aliado suyo, Saynæg Ældar, e introduce en la conjura "la hez de los Æxsærtægkatæ" (por todas partes hay traidores). El papel de los Boratæ se limita luego, con suma prudencia, a informar al asesino designado acerca del itinerario habitual de su víctima: a Xæmyc se le mata por sorpresa. La venganza de Batraz es horrible. Sucesivamente aniquila a Saynæg Ældar, a Būræfærnyg y a los hijos de Būræfærnyg, y así se convierte para los nartos, e incluso para los Espíritus, en un perseguidor tan encarnizado que obliga a Dios a intervenir y a aniquilarlo finalmente. El tratamiento de Būræfærnyg y de los suyos resulta voluntariamente tosco:[18]

> En seguida se encaminó hacia la casa de Būræfærnyg, entre los Boratæ. Hizo entrar su caballo en el patio y, sin perder tiempo, llamó: "Sal, Būræfærnyg, que llega un huésped tuyo". Būræfærnyg salió afuera, y al reconocer a Batraz quiso sacar la espada, pero Batraz se le adelantó y su cabeza rodó por tierra. Batraz montó en seguida a caballo y se lanzó al galope: ya los siete hijos de Būræfærnyg

habíanse lanzado en su persecución. Siguió huyendo hasta que sus siete perseguidores quedaron rezagados en el camino. Entonces se giró bruscamente y los mató hasta el último de ellos, en el orden en que se le fueron presentando. Les cortó las cabezas, las colocó en el saco que llevaba en la silla y regresó ante la casa de los Būræfærnyg.

—¡Venid a ver! —gritó entonces—. Vuestros siete maridos me encargaron que os trajera manzanas.

La mujer y las siete nueras de Būræfærnyg salieron y Batraz arrojó las siete cabezas delante de ellas. Rompieron en llanto y lo maldijeron. Batraz se enfureció y las empujó a las ocho delante suyo como si tratara con ganado. "¡Vais a trillar mi trigo!", les dijo.

Las condujo hasta la orilla del Mar Negro, segó los espinos y los dispuso como las espigas en la era. Tomó entonces a la madre e hizo de ella el animal del centro. Tomó luego a las nueras e hizo de ellas los animales exteriores *(mady q'uxccæg skodta, čyndzyty kæronæj).* A las ocho las ató al trillo, montó encima[19] y hasta la tarde las obligó a dar vueltas con los pies desnudos sobre los espinos, al igual que lo hacen los bueyes sobre las espigas. Cuando sus pies se hubieron convertido en una llaga viva, las liberó y las devolvió a sus hogares.

Los Alægatæ

Al lado de estas dos familias de los "ricos" y de los" guerreros", la familia definida como la de los "intelectuales" cumple una función particular, bien limitada, que no parece poner en juego la inteligencia, pero que coincide con otro aspecto, no menos importante, de la "primera función". En esta última tienen lugar las borracheras colectivas de los nartos, con todas sus familias congregadas.

Puede recordarse cómo Quinto Curcio glosa la copa-talismán de los antiguos escitas: *patera cum iisdem* [es decir, *amicis*] *uinum diis libamus.* Para él, o mejor dicho para los informadores de quienes procede la anécdota, se resumía en tal hecho la "primera función", por oposición a la abundancia agrícola y al combate. En esta celebración culmina todavía hoy en día la actividad religiosa de los osetos, ya que los festines de este tipo constituyen los principales actos de la religión pública y privada: la palabra que entre ellos designa el banquete, *kuvd,* deriva del verbo *kuvyn,* "orar". La reunión da siempre comienzo mediante la plegaria y la ofrenda al Genio (o al santo) cuyo día se festeja. Plegaria y ofrenda corren a cuenta del miembro más anciano de quienes asisten al acto.

Una vez que la primera copa y el primer pedazo (denominados con una voz de la misma raíz, *kuvæggag*) han sido presentados por el más anciano al más joven, todo transcurre con gozo, pantagruélicamente, entre los celebrantes. Las grandes borracheras de los héroes irlandeses, en las fiestas estacionales, atestiguan una idéntica evolución de los ritos, y tal vez de las creencias.

Los Alægatæ no intervienen en ningún conflicto y nunca se les menciona entre los participantes de una determinada expedición. En el estado actual en que se conservan los relatos, no se sabe de dónde sacan las provisiones necesarias para los festejos.[20] En todo caso, los tienen, no para sí, sino para garantizar su servicio público.[21] De esto precisamente se trata, no de simples borracheras como las que se celebran, con más o menos invitados, en toda familia. Toda la sociedad narta se reúne con ellos, ostenta el derecho a reunirse con ellos, y no siempre por iniciativa suya. En caso de urgencia, ocurre que sea Satana, la dueña del hogar de los Æxsærtægkatæ, quien diga a los nartos, alarmados por la aproximación de un héroe extranjero:[22] "Apresuraos a ir a casa de los Alægatæ, disponeos en siete filas en torno al gran vaso y comenzad a beber. Soslan será el presidente".

Las fiestas que administran, no las presiden. En general, los nartos toman asiento a lo largo de tres o cuatro tablas, cada una de ellas presidida por un héroe de la concurrencia.[23] Realiza el servicio otro héroe que no pertenece por ello a la familia de los Alægatæ.

Pero los Alægatæ recobran la jefatura cuando interviene el vaso maravilloso del que ellos son depositarios, el *Uac-amongæ* o *Nart-amongæ,* "el revelador de los nartos".[24] Las cualidades que se atribuyen a este mágico recipiente varían según los relatos. Se trata a veces de una copa inagotable, cuyo líquido se restablece a medida que se bebe. No obstante, su nombre garantiza que su virtud peculiar sea la de "revelar" a los nartos: los héroes se sitúan cerca de él y transmiten el informe de sus hazañas, el balance de los enemigos muertos. Si se jactan con mentiras, el recipiente permanece inmóvil. Si dicen la verdad, se levanta y se dirige él mismo a los labios del valiente.[25] Con distintas variantes, este recipiente o vasija —a veces copa, otras caldero— se localiza en todos los pueblos que adoptaron la epopeya narta: ninguno ha dejado perderlo. Vs. Miller, en un célebre artículo de 1882,[26] comparó esta vivaz representación con una práctica escítica mencionada por Heródoto (IV, 66):

> Una vez al año, cada jefe de distrito (ὁ νομάρχης ἕκαστος), dentro de su propia región, hace mezclar en una vasija (κρατῆρα) agua y vino. Todos aquellos escitas que han dado muerte a enemigos beben de ella. Pero quienes no han cobrado

tal mérito no gustan de su contenido. Para mayor vergüenza, se sientan aparte, y esto es para ellos la mayor ignominia que pueda hacérseles. En cuanto a los que han matado a un gran número de enemigos, beben al mismo tiempo en dos copas unidas.

Ahora bien, son los Alægatæ, que desempeñan la función del νομάρχης de Heródoto, y también, ya que la copa es mágica, el de magos, quienes guardan entre sí el Nart-amongæ y con solemnidad lo brindan en la asamblea. Eventualmente lo destinan a otros menesteres, y ellos son quienes entonces fijan las condiciones. Así, en una asamblea en la que dos rivales, Soslan y Čelæxsærtæg, acaban de danzar maravillosamente —en el suelo, sobre la mesa, uno de ellos incluso sobre la punta de las espadas tendidas por los nartos—,[27]

los Alægatæ trajeron la gran copa de los nartos, el Uac-amongæ de las cuatro asas *(cyppær qusyg).* Lo colmaron de *rong* hasta los bordes y dijeron: "El que dance con el Uac-amongæ sobre la cabeza sin derramar una gota será el mejor danzarín".

Los festines celebrados entre los Alægatæ sirven de pretexto para otra ceremonia menos grata, que censuran las leyendas nartas y describen de buen grado turbadas por la intervención de un joven héroe vengador, pero que corresponde a una antigua costumbre escita: la ejecución de los ancianos. Según el testimonio de Plinio (*Nat. Hist.,* IV, 26) y el de Pomponio Mela (III, 5), la *satietas uitae,* regulada por la costumbre, impulsaba a los ancianos a suicidarse, arrojándose al mar desde lo alto de un peñasco. La epopeya narta presenta un caso muy semejante:[28]

Uryzmæg había envejecido. Se había convertido en el hazmerreír de los jóvenes nartos, que le escupían encima y limpiaban en sus ropas la mugre de las flechas. En vano Satana, su mujer, trataba de consolarle: "También la piedra envejece —le decía—, y lo mismo le pasa al árbol…" Pero estas prudentes palabras resultaban inútiles. Uryzmæg decidió morir. Degolló su montura, hizo fabricar un saco con la piel, se metió dentro y fue así echado al mar.

Pero generalmente la liquidación del anciano se obtiene por la fuerza y de otro modo. Se le convida en el lugar de los Alægatæ[29] y, en el curso de la borrachera, se le envenena, o se le mata a golpes, o al menos una u otra cosa debiera sucederle de no intervenir Batraz en el curso de los acontecimientos:[30]

> Batraz vivía en el cielo. En la tierra, su tío Uryzmæg, jefe de los nartos, había envejecido mucho. Solía ir aún a los lugares de conversación, pero ya no aparecía en los festines. Pues bien: los jóvenes nartos que a menudo se congregaban para beber en la casa de los Alægatæ decidieron dar a Uryzmæg una muerte vergonzosa.

Con la complicidad del malhechor Syrdon, consiguieron que Uryzmæg aceptara una invitación. Pero Satana le da entonces un pañuelo mágico: si se ve en peligro, le bastará arrojar el pañuelo al suelo. De esta forma quedará ella informada y podrá cuidar así de su seguridad. Así, Uryzmæg, notando que tratan de embriagarlo, tira al suelo su pañuelo. Advertida mágicamente, Satana ruega a Dios que permita descender del cielo al joven Batraz. Éste se aparece y ella le informa:

> Batraz ciñó su espada de acero puro, marchó a casa de los Alægatæ y se detuvo en el umbral para escuchar. En aquel preciso instante, Umar, de la familia de los Alægatæ, decía: "Oh nartos, nuestros perros nos han dado la pista de un viejo jabalí negro, no puede esquivarnos, vamos a matarlo". Pero Uryzmæg, que fue el único entre los nartos que advirtió la presencia de Batraz, de pie en el umbral, replicó: "Y yo, por mi parte, he colocado delante de vuestros perros a mi mejor sabueso, y a éste no se adelantarán". Y Batraz irrumpe en la sala, aniquila a los nartos y les corta las orejas para servirlas como trofeo a Satana.

En los tiempos antiguos, escenas similares no constituían crímenes excepcionales, maquinaciones contra éste o el otro anciano, sino que eran manifestación de la ley común, a la cual todo el mundo debía someterse. Entre los Alægatæ, los festines constituían el escenario natural de estas violencias, que se relacionaban a la vez con la *religión* y con el *derecho*.

Así pues, los Alægatæ ejercen ciertamente, de forma que ilustran rasgos característicos —borracheras colectivas, prodigios obrados por la copa mágica, liquidación física de los ancianos—, la primera función, cuya definición diferencial percibida por Tuganov pone en evidencia otro aspecto, esto es, el de la inteligencia. Si a primera vista su valor funcional resulta menos claro que el de las otras dos familias, ello se debe indudablemente a que "riqueza" y "coraje" son, dentro de estas formas de economía y de guerra, conceptos simples y establecidos, en tanto que la conversión al Islam o al cristianismo ha alterado a profundidad el fondo religioso. El nombre de la familia sugiere que más antiguamente se les concebía como los de más elevada dignidad entre los

nartos: *Alæg* es el previsto resultado fonético de **āryaka,* esto es, provisto de un sufijo de derivación que ya la lengua escítica y sobre todo el oseto han utilizado con abundancia, un derivado con la primera vocal alargada del viejo nombre indoiranio *Arya*.[31]

La persistencia de esta distribución de las *ærtæ Narty,* de las tres familias nartas, en relación con la estructura trifuncional, y no sólo en teoría, sino en la materia de las leyendas, es un hecho notable. Ofrece el mismo "modelo" ideal de sociedad que, unos 2400 años antes, en Heródoto, describía la leyenda de los talismanes caídos del cielo y sin duda la de los γένη surgidos de los tres hijos de Targitao. Y ello a pesar de que, desde los tiempos escíticos, la sociedad estuvo organizada según una fórmula feudal bien distinta. El conservadurismo de los osetos septentrionales ha realizado de esta manera, en el terreno ideológico, una hazaña de perduración de la que no conozco ningún otro equivalente.

Estructura de los nartos entre los osetos del sur

Es interesante observar a qué ha venido a parar entre los osetos del sur y entre los distintos pueblos que lo han tomado prestado de los osetos del norte el núcleo principal de la epopeya narta, esta venerable supervivencia ideológica. En todas partes ha sido modificada, si bien en sentidos diferentes.

Si juzgamos por la selección de textos publicada en 1957, la situación en la Osetia del sur es la siguiente:[32]

La estructura ha desaparecido. A los Alægatæ casi ni se les nombra y las otras dos familias se han fusionado, ya que Boræ aparece ahí como el abuelo de los gemelos Axsær y Æxsærtæg, cuya descendencia se denomina uniformemente Boratæ con preferencia a Æxsærtægkatæ. La genealogía completa es la siguiente:

Suassæ, el antepasado más remoto de los nartos, tiene tres hijos que no presentan ningún rasgo diferencial: Boræ, "Nacido de acero"; Dzylau, y Bolatbarzæj, "Cuello de acero". Los tres son en un mismo plano audaces guerreros, que tienen toda clase de aventuras y de los que sólo Boræ sobrevive. Hijos suyos son Uærxæg y Uæxtænæg. El segundo desaparece y el primero engendra gemelos, Axsær y Æxsærtæg, y es aquí Axsær, no Æxsærtæg, quien a su vez engendra gemelos, Xæmyc y Uryzmæg, que en la siguiente generación continúan normalmente Batraz y Soslan: todos ellos son, por consiguiente, Boratæ.

El resultado es que Būræfærnyg, el adversario de Batraz, ya no pertenece

a los Boratæ, sino a una familia indeterminada, y que él mismo y sus propios hijos no dejan de ser por ello menos guerreros que Batraz. En el relato que corresponde al del norte, más arriba citado, acerca de la querella entre Batraz y los hijos de Būræfærnyg, los hechos se presentan del siguiente modo:[33]

> Batraz regresa de una incursión con ganados "para los ancianos, las viudas y los huérfanos". Se encuentra con el hijo primogénito de Būræfærnyg, acompañado por su družina, que lo intimida a compartirlos. Él se niega y da muerte a su adversario. Tiende su cuerpo sobre una suerte de camilla y lo entrega a sus compañeros, luego distribuye su botín entre los ancianos, las viudas y los huérfanos, se libera de la armadura y va a acostarse sobre el heno de su granero, vestido con una vieja pelliza. Būræfærnyg estaba a punto de celebrar un festejo con sus compañeros, jóvenes y ancianos, cuando un mensajero viene a traer la mala noticia. Siguen las parihuelas. El padre y sus amigos cumplen los ritos funerarios. En cuanto a la venganza, por consejo de Sajnæg Ældar, Būræfærnyg renuncia a tomarla por la espada y decide envenenar a Batraz. Cuando sus gentes han acabado de reunir el suficiente número de serpientes venenosas, ofrece un gran festín "a sus amigos y a sus enemigos". Al principio no acude Batraz, pero Būræfærnyg le envía una mujer para invitarlo, y la costumbre, en tal caso, impide rechazar tal invitación. Así, pues, Batraz acude al festín, donde Būræfærnyg, con amistosas palabras, le brinda una copa donde nadan unas serpientes. Batraz las asusta con sus mostachos de acero. Se acurrucan entonces en el fondo de la copa, que a su vez brinda Batraz a Būræfærnyg con palabras mordaces. Luego se retira.

Este texto, amalgama de diferentes relatos, es el único en el que interviene Būræfærnyg. Se menciona a sus siete hijos, sin rasgos particulares, entre los nartos que cierto día participan en la gran danza denominada *simd*.[34] Pero él mismo no aparece en el episodio del asesinato de Xæmyc, padre de Batraz, ni en la venganza que le sigue. Por tanto, ya no se encuentra aquí el valor "rico" vinculado en el norte a Būræfærnyg, y a la inversa, su hijo primogénito, cuando ataca a Batraz, nada tiene en común con los "hijos mimados", con los que lo identifican las leyendas del norte.

Los Alægatæ, como ya he dicho, apenas se manifiestan. Ya no se dice que sea entre ellos donde los nartos celebran sus asambleas y llevan a cabo sus borracheras.[35] No se les presenta ya como los depositarios del "Narta-camongæ".[36] Pero es interesante la única circunstancia en la que uno de los Alægatæ resulta movilizado: se trata de un juicio, de un arbitraje.

Una leyenda, por otra parte bien conocida en Osetia del Norte y entre los

vecinos de los osetos,[37] muestra a tres nartos, en este caso Uryzmæg, Sæxug y Xæmyc, disputándose la piel de un zorro negro que han herido al mismo tiempo con sus flechas. Al no lograr ponerse de acuerdo, se dirigen, por consejo de Syrdon, a los "jueces más honrados". ¿Cuáles son éstos?:[38]

> Escogieron a Dičo, de los Alægatæ, y a Dyčenæg, de los Bicænatæ, dos ancianos venerables. Les dijeron: "No podemos decidir nosotros a quien convenga atribuir la piel del zorro que los tres hemos alcanzado con nuestras flechas. Aceptaremos vuestro veredicto como cosa sagrada".

Los jueces resuelven. Cada uno de los concurrentes referirá una aventura que le haya sucedido, y la piel se otorgará al que refiera la historia más hermosa. Siguen entonces los tres relatos ejemplares, que pertenecen al modelo común, esto es, jactancias del todo inverosímiles. No sin ironía, los jueces se declaran incapaces de escoger entre tales hechos maravillosos y, finalmente, se deja que decida el maligno Syrdon. Es a partir de entonces cuando Syrdon lleva un gorro de piel de zorro. De ahí el dicho: "¿Cómo va a sentenciar un juez si no cree en la veracidad de las declaraciones?"

Los Bicentæ son conocidos también en el norte: es una familia de enanos aliados de los nartos (la mujer de Xæmyc, madre de Batraz, es una Bicen) y considerados efectivamente como seres virtuosos y prudentes. El colega del Bicæn Dyčenæg en el tribunal de arbitraje es en este caso uno de los Alægatæ, y la mención de esta familia en tal circunstancia jurídica merece tanta más atención cuanto que es única. Quizá sea la última huella de la nota de "primera función" que la caracterizaba.

La reducción de los Æxsærtægkatæ a los Boratæ se encuentra también en algunas variantes aberrantes registradas en el norte, y se realiza de igual manera, pues Boræ se convierte en el abuelo del epónimo Æxsart y de su gemelo Æxsærtæg. Veamos, por ejemplo, el comienzo de un texto publicado en 1889, "según los relatos de los indígenas", por A. Kajtmazov, "profesor en la escuela oseta de Georgiev, *oblast'* del Kuban, *uezd* de Batalpašin":[39]

> Los nartos formaban una nación poderosa. No se contentaban con una vida sencilla y pacífica, sino que todo su tiempo lo ocupaban las incursiones guerreras o las expediciones para la caza. Había entre ellos muchos hombres fuertes y gigantes. Si alguno de ellos no poseía el vigor físico, distinguíase entonces por la inteligencia, la astucia, la sagacidad. Por estas cualidades, triunfaban sobre casi todas las demás naciones.

> Se distinguían particularmente por su heroísmo los descendientes de uno de los nartos, Bæræ, y de su hijo Uærxæg. Bæræ y Uærxæg vivían en paz, sin participar en ninguna expedición, pero se enorgullecían de ser los más nobles de los nobles nartos. No les gustaba trabajar, así que vivían pobremente. Pobremente vivía, en particular, Uærxæg, que apenas podía alimentar a su familia.
>
> Tenía dos hijos gemelos: Æxsnart y Æxsnærtæg. Estos hermanos estimaban indigno de ellos trabajar y, no obstante, deseaban enriquecerse a toda costa por medios fáciles. Pero a falta de tales medios experimentaban muy a menudo lo que era el hambre.
>
> Una vez, en la época de la recolección, cuando todo el trigo estaba en los campos, Æxsnart y Æxsnærtæg decidieron ponerse también a segar. Compraron buenas hoces y se entregaron con toda energía a la tarea, sorprendiendo a todos por su vigor y su resistencia a la fatiga. Estuvieron segando hasta la hora del almuerzo. En aquel instante, todo el mundo dejó de trabajar para ir a comer. También los dos hermanos dejaron las hoces y miraron en torno suyo: incluso el más infeliz tenía algo que llevarse a la boca. ¡Sólo ellos se sentaron sin tener un mendrugo de pan que comer!
>
> —¡Esto no es vida! —le dijo Æxsnærtæg a su hermano—. Mejor será que abandonemos nuestra forma actual de vivir y probemos nuestra suerte por el mundo.
>
> —Pues bien, vayamos a cuidar el jardín del rico Buron —propuso el menor—. Y se fueron a casa del rico Buron…

Éste es el principio de su breve actuación que conducirá a uno de los dos, según el relato corriente, al fondo del mar. Allí se desposará con la hija del dueño de las aguas, que engendrará a Uryzmæg y a Xæmyc, esto es, en espera de Soslan y Batraz, los héroes de mayor brillantez.

La mezcla de las dos familias ha dejado aquí un mayor número de huellas, en relación con sus valores funcionales antiguos, que los que contienen las leyendas del sur: existe una auténtica mutación entre la generación de Bæræ y de Uærxæg por un lado (poco propicias a las expediciones bélicas e inclinadas a una vida pacífica), y la de Æxsnart y Æxsnærtæg por el otro (los cuales tras haber tratado de iniciarse en las labores pacíficas del campo escogen finalmente la aventura). Y aunque Bæræ y Uærxæg sean presentados aquí como “pobres”, el carácter habitual del segundo resulta todo lo contrario: “La mitad de lo que poseían los nartos en riquezas y en hombres pertenecía a Uærxæg”, reza un texto,[40] y en efecto, parece que su nombre deriva de *uærœx* (digor *urux*), “amplio” (en avéstico *vo*^{u}*ru,* en sánscrito *úrú,* en griego εὐρύς, etc.).[41] También ha

podido advertirse que, al mismo tiempo en que, en la persona de “Bæræ”, se identifican los Boratæ con los Æxsærtægkatæ, o al menos con quienes son en otra parte los epónimos de los Æxsærtægkatæ, “Buron”, esto es, Būræfærnyg, clasificado a todas luces de “ricachón”, queda al margen de ellos. Deja de ser el más prestigioso de los Boratæ y presta su nombre al propietario, por otro lado anónimo,[42] del jardín en el que cada año desaparece misteriosamente la manzana de oro, ocasión para la primera hazaña de Æxsart y de Æxsærtæg.

Para concluir con las alteraciones osetas de la estructura ordinaria, anunciemos aquí mismo —las estudiaremos más tarde en un importante *dossier*—[43] las raras variantes en que las dos familias Boratæ y Æxsærtægkatæ subsisten con su antagonismo, pero invierten sus caracteres funcionales y los estados civiles de sus miembros: Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, etc., conservan su valor guerrero, y son los Boratæ, enemigos de los Æxsærtægkatæ, quienes encarnan el tipo ordinario de los Boratæ. El error de los narradores es aquí evidente y no suscita comentario alguno: de igual manera, en el combate entre los Horacios y los Curiacios, algunos analistas romanos se equivocaban y convertían a los Curiacios en los héroes de Roma, y a los Horacios en los de Alba.

Estructura de los nartos entre los cherqueses

Entre los cherqueses, tanto orientales como occidentales, la estructura de las tres familias ha desaparecido del todo. Los nartos son uniformemente héroes combatientes y sus familias poco importan. Ni siquiera se ha tomado prestado el nombre de los Æxsærtægkatæ: Wezərmes (-meg'), Xəməš', Peterez, Sawsərəqºe (en oseto Uryzmæg, Xæmyc, Batraz, Soslan), aun conservando sus grados de parentesco, no tienen “apellido”.

El nombre de los Boratæ, o al menos de su epónimo Boræ, subsiste, pero el *Bore-ż* cherqués, el “viejo Bore”, ya no es un narto, aunque su conmovedora leyenda provenga del ciclo oseto de Uryzmæg.[44] En el curso de un festín, Uryzmæg había producido accidentalmente la muerte de un muchacho a quien no conocía y que resultó ser su hijo. Cuando se enteró de tal desgracia, se desesperó y se retiró a la estepa. Pero allí tropezó con alguien que le refirió sus desventuras, desventuras mayores que las suyas (siete hijos devorados por un Polifemo), y al final le dijo: “No te desesperes, Uryzmæg, otro hijo te nacerá…” Y Uryzmæg volvió a su puesto en la sociedad de los nartos.

En el relato y en la endecha cherqués —pues está en verso y se canta— el personaje es “el viejo Bore”.[45]

Ha sido retado al combate por un desconocido y consulta a sus dos mujeres, una anciana y la otra joven, o según otras variantes, una noble y otra que no lo es. La anciana (o la noble) le aconseja que no acuda a la cita, la joven (o la que no es noble) le exige, al contrario, que acuda a ella. Se decide a ir y mata al desconocido: era su hijo. De tal forma se aflige que, en ciertas variantes, se encierra en su casa, sin tomar bocado, aguardando la muerte. Una anciana se acerca y, a través de la puerta, le refiere sus propias desgracias: marido e hijos asesinados, incesto involuntario con el hijo superviviente… "Sin embargo —concluye ésta—, yo vivo aún, y tú, por este accidente, ¿no quieres vivir ya más tiempo?" Boreż, convencido, reemprende su vida normal.

El relato cherqués deriva evidentemente del oseto, pero no puede determinarse la razón de que Uryzmæg, al que por otro lado corresponde un héroe cherqués Wezərmes (o Werzemeg'…),[46] se disimule en este único episodio bajo la perífrasis "el viejo Bore" (algunas veces *Bore-q°e,* "hijo de Bore, miembro de la familia Bore"). El hecho más importante es el de que nada subsiste del valor funcional de los Boratæ: Borez no es un "rico", noción que por otro lado, en la moral cherqués, apenas merecería consideración. Sin embargo, una oposición de "clase social", a falta de la de "familia funcional", domina el relato: todo el infortunio deriva del hecho de que Borez ha escuchado los consejos de su mujer no noble y no los de su mujer noble. En la endecha versificada extrae él mismo la lección de su yerro y brinda esta advertencia a los hombres del futuro:

No dejes de cuenta a la hija de las antiguas casas [= nobles], diciendo: ¡Es fea!
No desposes a la hija de las nuevas casas [= advenedizas], diciendo: ¡Es bella![47]

¿No será ésta la huella, deformada según el sistema social vigente entre los cherqueses, del conflicto que entre los osetos contrapone funcionalmente a los Boratæ, tercera familia, con los "héroes" de la segunda? Incluso en tal caso la deformación habría eliminado lo que aquí constituye el objeto de nuestra investigación.

Sólo la familia de los Alægatæ ha conservado entre los cherqueses la misma función que ejerce entre los nartos de Osetia, e incluso de una manera más arcaica, más completa.

En primer lugar, las borracheras colectivas de los nartos siempre tienen

lugar entre los *Aleg'χer* (cherqués occidental; *χe,* sufijo del plural), *Al*(*l*)*əg'har* (cherqués oriental; *ha,* sufijo del plural).[48] Para ello conservan una gran casa cuya descripción se estereotipa. "¿Cómo reconoceré la casa de los Aleg'?" —pregunta un personaje—. Ésta es la respuesta (poema kemirgoy):[49]

A la vieja casa
muchos postes la sostienen.
Los postes que la sostienen,
con trabajo ocho bueyes los han sacado.
La galería que delante tiene
alcanza el pecho de un caballo,
etcétera.

Se come y se baila en la casa. Al héroe Š'e-Batənəqº'e (en un poema kabardo), una sirvienta se la elogia:[50]

¡Esto es la casa de los Alləg'!
Llena de blanco vino está su copa,
de buey cebado es su comida,
a un gordo cordero se ha dado muerte.
Con nobles y bellas muchachas
te haremos bailar.
Hay abundancia de bellas jóvenes;
¡entra, buen muchacho!

Si no se dice que sean los Aleg' quienes conservan el equivalente del oseto Nart-amongæ, la copa mágica de vino blanco *(sene-f-k''ade)* que rezuma cuando junto a ella alguien se jacta de una hazaña real y se seca cuando lo hace respecto de una hazaña falsa, resulta cosa notable que en el poema sobre Peterez (= oseto Batraz), el primero de los nartos mentirosos que se nombra (los otros son el príncipe Werzemeg', el príncipe Asren, e incluso Sawsərəqºe) es el "príncipe Aleg'":[51] "Los viejos [= valientes] nartos hablan a la copa de vino blanco, el príncipe Aleg' refiere ahí cosas inverosímiles…"

Pero los cherqueses, sobre todo los occidentales, saben además sobre los Aleg' o sobre su epónimo otras cosas que corresponden muy bien a la "función" de los Alægatæ osetos, y que entre éstos se han difuminado o incluso han desaparecido.

En primer lugar, en cuanto a la nobleza, en cuanto al linaje, Aleg' es el

más distinguido de los nartos. Un relato anotado por Kubé Chaban lo atestigua:[52]

> Theγeleg', el Genio de las cosechas, cuando se hizo viejo, reunió a los nartos y les dijo: "Ya soy viejo. Por tanto, os entrego desde hoy la semilla del mijo. Conservadla como os plazca".
>
> Se pelearon entonces entre sí. ¿En qué lugar fabricar el granero de cobre para conservar la semilla? Unos decían: "En casa de Aleg'"; otros: "En casa de G'əlaxsten". Los partidarios de Aleg' decían: "¿De dónde ha salido G'əlaxsten? Ha salido de una cueva de montaña". Los partidarios de G'əlaxsten replicaban: "¡Pues bueno! Y el príncipe Aleg', del que habláis, ¿de dónde ha salido? ¡Por lo que se dice, ha salido de Awš'eg' *(zera'ᵒek''e Awš'eg'əm ar tyek'əγ)*!" "¿Cómo puede compararse G'əlaxsten con el príncipe nacido de Awš'eg'? —respondieron los demás—. ¡Awš'eg' es nuestro *qan* [= el hijo adoptivo de la sociedad, término de respeto afectuoso], el *qan* de todos nosotros!"

¿Quién es Awš'eg'? Hace siglo y medio, Šora Nogmov enseñaba que era el profeta Isa, Jesús, pero Kubé Chaban dice que es mucho más antiguo, tan antiguo que ya no es más que un nombre reverenciado. Así pues, Aleg' no tiene rival en cuanto a la antigüedad de su raza. Es realmente el *pš'ə* de los nartos.

Es en casa de Aleg' donde los nartos se reúnen para las borracheras festivas y también para las deliberaciones de interés público. Lo atestigua la siguiente tradición, anotada igualmente por Kubé Chaban, a propósito de las ceremonias de conmemoración de los difuntos. Aparte de los *ḥade-'°əs* ("bocado para cadáver") regulares que se celebraban cada invierno y no planteaban ningún problema, los cherqueses practicaban a veces un ritual extraordinario. Entonces,

> Cuando se trataba para los nartos de celebrar un *ḥede'ᵒəs-qesey*, la asamblea (el χase) se reunía primero en casa de Aleg' y ahí deliberaba *(Aleg' adež' šəzefestəy wənaśᵒe š'aś'əš'təγ)*: ¿convenía o no convenía celebrar el *ḥede'ᵒəs-qesey*? ¿Cómo celebrarlo, y con qué carne? Etcétera.

El *χase* es la asamblea suprema: parlamento y tribunal a la vez. Según la leyenda hubo en otros tiempos en casa de Aleg' asambleas de mujeres (ἐκκλησιάζονσαι). Un relato bżedəγᵒ, que A. M. Gadagatl' me ha comunicado tras consultar los archivos folclóricos de Maykop, les atribuye incluso un considerable alcance:

Se cuenta que con el acuerdo y la participación de la mujer de Aleg', en la antigua casa de Aleg', las mujeres nartas celebraban en otro tiempo la "asamblea de las madres", *nə-χase.* Nuestros ancianos referían que en este *nə-χase* se hablaba de lo que les ocurriría en el futuro, se determinaban los acontecimientos que debían suceder.

Resumiendo todas las tradiciones, Gadagatl' ha escrito lo que sigue: "En la casa de Aleg' los nartos resuelven sus asuntos y sus riñas y rinden homenaje a los nartos valerosos y generosos mediante juicios sin apelación".[53]

En tal contexto, el papel desempeñado por los Alægatæ, entrevisto entre los osetos, en cuanto al procedimiento de liquidación de los ancianos, parece precisarse algo más. Los cherqueses lo suponen, por otra parte, como un oficio regular de Aleg'. Varios sainetes en verso describen la angustia de los ancianos ante la suerte que les espera:[54]

Los nartos tenían una costumbre según la cual al que llegaba a una edad muy avanzada lo ataban a una cuna como si fuera un niño, y para dormirlo le cantaban la tonada de la cuna:

La nuera al suegro:

¡Duerme, duerme, mi padre príncipe,
duerme, duerme, padrecito mío!
Los nartos han emprendido una expedición.
Cuando estén de vuelta, haré que comas (de su caza).
Pero si no duermes, padrecito,
¡haré que ellos te lleven entre los Aleg' *(Aleg' adež' wəyazγeḥən)*!

La nuera a la suegra:

¡Duerme, duerme, princesa mía,
duerme, duerme, madre princesa!
Los nartos han emprendido una expedición.
Si traen algo, te lo haré probar.
Pero si no duermes, madrecita anciana,
¡haré que te lleven entre los Aleg'!

La mujer anciana:

¡No permitas que me lleven entre los Aleg'! ¡Ah, mi princesita de oro!
Allí matan a los ancianos *(aš' żəχerə-y š'awək''əž'əχ).*
¡Ay, yo, cuando era nuera,

con buen pan y buen grano
alimentaba a mi madre princesa!

Otro sainete hace dialogar al viejo Cərγ°əż y a su anciana esposa:

La anciana:

¡Qué pena, la mala nuera! ¡Ah, Cərγ°əż mío!
¡Con tal que no te lleven entre los Aleg'!
¡Al que llevan entre los Aleg' *(Aleg' adež' aḥərer),*
lo arrojan desde lo alto de la montaña al valle del Yənǯ'əǯ'
[= el Zelenčuk] *(Yənǯ'əǯ'eśḥe š'əradzəχə)*!

El marido:

¡Cierra el pico de una vez!
¡Si no piensan en llevárseme, te las compondrás para que lo hagan
(saməḥəš' tməy syabγeḥəš't)!
"Lo que a menudo se repite, acontece", se dice.
¡Ah, si hubiera podido escaparme de ti de una vez por todas!
[A los hombres que vienen precisamente a llevárselo:]
¡Entregadme a las fauces de las alimañas para que me devoren!

La decisión se toma entre los Aleg', en una sesión especial de la asamblea, denominada la "asamblea de la matanza de los ancianos" *(żəwək''-χase)*. Otro relato sobre el matrimonio Cərγ°əż refiere su última querella:

El jefe de la asamblea de los matadores de viejos preguntó:

—¿Cuál es el más anciano de vosotros dos?

—Es ella, naturalmente, la de más edad —dijo Cərγ°əż entre dientes.

Entonces la ancianita no se aguantó ya más y rompió a hablar pataleando hasta romper las correas de la "cuna":

—¡Ah, Dios me ha maldecido! ¡Mirad quién habla!… Cuando es hora de morir dice que yo soy la más vieja. Pero cuando llega la hora de otras cosas (esto es, de los regalos), dice que es él el más viejo *(wək'' əγ°em yə-γ°em se sənaḥəżew, neməč''əm yə-γ°em yež' naḥəżew ye'°e)*!… Si no me creéis, miradnos los dientes: los míos no están partidos aún, los suyos lo están dos o tres veces…

Cuando la asamblea hubo examinado los dientes, decidió que Cərγ°əż era el de mayor edad. Se lo llevaron temblando. Le dieron de beber *mamżəye* [especie de cerveza] y lo arrojaron al valle del Yənǯ'əǯ'.

Debe recordarse que entre los osetos de hoy estas matanzas de ancianos en la casa de los Alægaæ se interpretan como el resultado de malvadas conjuras y no como la observancia de una costumbre ancestral, y el joven héroe que salva al anciano es el personaje favorito. Un relato de la recopilación aún manuscrita de Maykop (núm. 74), consignado entre los armenios cherqueses del Kuban y de origen indudablemente cherqués, parece brindar una modalidad más arcaica de la tradición: el crimen aparece todavía subordinado al dictado de la costumbre y localizado entre los Aleg' pero, por razones ligadas a las circunstancias y a la persona de la víctima, se interpreta, sin embargo, como una fechoría y, en cuanto tal, recibe venganza, a la vez que se anula la costumbre.

El conjunto de estas tradiciones sobre Aleg' y los Aleg'χer lo tomaron seguramente prestado los cherqueses de los osetos en una época en que el servicio de "primera función" de los Alægatæ estaba todavía más ricamente ilustrado y mejor estructurado que hoy en día.[55]

Estructura de los nartos entre los tátaros

Los tátaros de Pjatigorsk, de quienes S. Urusbiev ha publicado una recopilación de leyendas nartas en el primer volumen del célebre *Sbornik Materialov…* (1881),[56] parecen haber perdido, al igual que los cherqueses, la familia de los Boratæ. Por el contrario, han conservado a los Æxsærtægkatæ bajo el nombre de *Sxurtuklar* (*-lar, -ler,* sufijo del plural) y a los Alægatæ bajo el de *Aligler.*[57] Los Sxurtuklar apenas aparecen representados por el héroe Uryzmek, del que se dice curiosamente al comienzo del primer cuento (p. 1): "Uryzmek era un plebeyo de la familia de los Sxurtuklar e hijo de Sxurtuk".

Pero, al crecer entre los valerosos nartos, dio pronto pruebas de destreza en los juegos y de valor en el combate y por sus hazañas se convirtió en el más famoso de ellos. Poseía una terrible espada, *syrpun,* "que nunca se desenvainaba inútilmente". En la segunda generación, el otro gran héroe, Sosruko, es, asimismo, por adopción de Satana, mujer de Uryzmek, uno de los Sxurtuk (p. 37), como sucede entre los osetos.

La especialidad de los Aligler se ha conservado bien. Entre éstos tienen lugar aún las grandes borracheras de los nartos; entre ellos se producen también las maravillas de un tonel llamado *agun:* se solía llenar hasta su mitad, y si la hazaña de la que un héroe se envanecía junto a él era real, el líquido subía y se desbordaba tres veces. Finalmente, fue entre ellos donde el viejo Uryzmek fue atraído para la "matanza del anciano".

A pesar de la conservación de las particularidades de estas dos familias, la eliminación de los Boratæ hace que no formen ya una determinada estructura: al igual que los cherqueses, los tátaros no han retenido, no han conservado ni comprendido la venerable tradición de la que únicamente han tomado en préstamo algunos fragmentos parciales.

Estructura de los nartos entre los abjasios

La epopeya abjasia la ha olvidado por completo. Sus nartos, todos sus nartos, los 100 nartos, Sasrəqºa y sus 99 hermanos —tal es su número— pertenecen a una sola familia, son los hijos de la misma madre, Satanay y, excepto Sasrəqºa, de idéntico padre.[58] Todos poseen idéntico carácter guerrero. Como conviene vivir bien, se reparten además la guardia de sus diversos rebaños, caballos, bueyes y el ganado menor, pero estas ocupaciones secundarias no engendran entre ellos verdaderas distinciones.[59] El equivalente del Nart-amongæ subsiste, inserto incluso entre toda una serie de vasijas maravillosas, instrumentos destinados a los festines y a las ordalías de bravura, pero todo ello constituye la propiedad común de los nartos.[60]

Estructura de los nartos entre los chechenios y los ingushes

La evolución más notable es la que se verifica entre los chechenios y sus hermanos los ingushes, en el centro del Cáucaso. En los inicios de la "nartología", ha planteado incluso un pequeño problema. Resumiendo la exposición que un ingush, Čax Axriev, había elaborado en 1870,[61] escribí en 1930:[62]

> En el país chechenio (ingush), sin ser plenamente anónimos, los *Njart* aparecen únicamente con algunas de sus historias, muy deformadas, y sobre todo no constituyen más que un elemento secundario en una más vasta construcción folclórica: los ingushes saben que en tiempos remotos sus montañas estaban pobladas por dos razas enemigas: los *Orxustoy* (o *Ärxstuay*) en número de 60, todos de idéntico origen, héroes demoniacos de una fuerza inusitada, siempre en guerra contra Dios, y los *Njart* (o *Närt*), cuyo número no aparece precisado, héroes benéficos, amigos y protegidos de Dios. Varios Orxustoy, sobre todo Orzmi, Pataraz, hijo de Xamč, llevan nombres célebres de nartos osetos (Uryzmæg, Batraz,

hijo de Xæmyc). El principal de los Orxustoy, Soskan Solsa —"Solsa (hijo) de Soska"—, no es otro que el oseto Soslan (llamado a veces hijo de Sosæg) con el cual, por otra parte, coincide en su nacimiento y muerte. Širtta, el gran auxiliar de los Orxustoy, que no es ni Orxusto ni Njart, recubre el Syrdon de los osetos y el Širdan de los tátaros. De manera que a menudo se tiene la impresión de que los chechenios-ingushes, tomando en préstamo nombres y temas, han redistribuido los unos y reagrupado los otros en un sistema original, en el que los Njart propiamente llamados ya no desempeñan la mejor parte.

No obstante, señalaba yo mismo que, a juzgar por una recopilación de relatos publicados más tarde, la oposición de dos grupos no era en general aceptada, y que los principales personajes eran a veces designados con un nombre doble, como los "Närt-Ärxstuay", y que en singular se encuentra incluso la denominación "el Närt Erxust Ali".

La explicación, que nunca se ha dado, que yo sepa, sin embargo es bien sencilla. Las formas *Orxustoy, Ärxstuay* (las variantes son numerosas),[63] en las cuales -*y* indica el plural, son deformaciones del nombre oseto de los Æxsærtægkatæ. Así pues, estos héroes son a la vez nartos (y se justifica la doble apelación Närt-Ärxstuay) y, sin embargo, una parte tan sólo de los nartos, distinta por lo tanto del conjunto (y la oposición de los Orxustoy y de los Njart aparece fundada). Pero veamos cuál es el punto interesante para la presente investigación: la estructura tripartita ha sido sustituida por una estructura bipartita. Los Orxustoy no tienen ya en frente de ellos más que a la masa de los otros nartos. Además, los dos grupos han llevado hasta el extremo su caracterización: la masa de los nartos ha concentrado sobre sí a la vez las notas de la primera función y las de la tercera, la virtud y la riqueza, el temor de Dios y el gusto por la paz laboriosa, mientras que los Orxustoy, guerreros temibles aunque nobles, que ejercitan una función violenta, pero indispensable en la sociedad, han evolucionado convirtiéndose en bandidos sin escrúpulos. En las leyendas osetas, algunos de los Æxsærtægkatæ, Batraz sobre todo cuando persigue a los "nartos", y luego a los Espíritus y a los Genios celestes a los que considera responsables de la muerte de su padre, presentan, en cuanto a esta familia, el germen de tal degradación: Dios debe decidirse a castigar, a suprimir al héroe excesivo. No obstante, la idealización compensatoria de los Njart, de aquellos de los nartos que no eran de los Æxsærtægkatæ, la asociación en ellos de lo moral y lo económico, nada deben a las definiciones osetas de los Alægatæ (simples técnicos de los festejos) ni de los Boratæ (ricos, pero de carácter más bien vil). Esta novedad es propia de los chechenios y de

los ingushes y ha proporcionado a la nueva estructura de su épica personal una coloración dualista, maniquea: los “buenos” en lucha contra los “malos”.

Con esta clave debe interpretarse en su conjunto la presentación de Čax Axriev resumida más arriba:[64]

> Todos los relatos y cantos de los ingushes tienen por protagonistas a los Njart y los Orxustoy, personajes de caracteres contrapuestos. A los primeros se les presenta como hombres buenos y morales hasta el más alto grado, lo cual explica que la palabra Njart, entre los ingushes, se haya convertido en un apelativo. Para hacer el elogio máximo de un individuo, un ingush dice: “Es un buen muchacho, es bueno como un Njart”. La tradición dice que en los tiempos remotos en que vivían los Njart, tan bendecida estaba la tierra, que si se la estrujaba en un puño, daba manteca, y que si se cocía una costilla de buey podía alimentar a todo un ejército. En suma, en todo se manifestaba la bendición de Dios. En la memoria del pueblo se considera a los Njart como caballeros, como protectores de los débiles. Ésta es la causa de su continua lucha contra los Orxustoy que en los relatos aparecen como hombres malvados, astutos y envidiosos. Los Orxustoy son extraordinariamente vigorosos y se muestran ávidos siempre de pelearse contra quienquiera que sea, sin que aquel al que fuerzan a ser su adversario les haya dado el menor pretexto.
>
> […] Los Njart creían en Dios y lo adoraban. También los Orxustoy creían en Dios, pero estaban en continua guerra con él. Para castigarlos, Dios contrarrestaba sus propósitos y sus empresas. Cuando los Orxustoy sembraban trigo, en sus campos sólo crecían hierbas. Cuando cocían los productos de la caza (ya que, tras su fracaso agrícola, trataron de vivir únicamente de la carne), aquéllos se transformaban en el mismo caldero en carroña podrida. Entonces, advirtiendo que el combate era tan desigual, decidieron morir. Fundieron cobre al rojo y bebieron de él. Perecieron de esta forma y Soskan Solsa fue el último en expirar.[65]
>
> En cuanto a los Njart, tras el final de los Orxustoy, vivieron aún mucho tiempo y muchas familias ingushes pretenden descender de ellos. Un anciano me ha asegurado que descendía de los Njart a través de 20 generaciones.

Para ilustrar el carácter y la conducta de los Orxustoy, puede citarse el relato ingush del conflicto que los opone a Goržay, personaje del que no se dice expresamente que sea uno de los Njart, pero que posee sus dos rasgos característicos, es decir, la piedad y la riqueza.[66]

Hace de esto mucho tiempo: estaban un día reunidos los Orxustoy y Soskan Solsa se hallaba entre ellos. Reflexionaban sobre el siguiente tema: ¿habría algún país al que no hubieran ido y que no hubieran saqueado? Mientras deliberaban sobre ello, pasó una viuda que iba a buscar agua al río. Sin quererlo, oyó lo que decían. Los Orxustoy lo advirtieron. "—Sin duda —dijeron éstos— se burla de nuestra suficiencia. ¡Anda hacia ella, Batoko-Šertuko, tal vez conozca algún país al que no hemos visitado y al que no hayamos saqueado!" Batoko-Šertuko se adelantó hacia la viuda y le preguntó si por casualidad conocía algún país donde no hubieran estado los Orxustoy. "—Soy viuda y huérfana de padre —dijo ella—. Si fracaso, los Orxustoy tal vez me ultrajen: ¿quién me defenderá?" "—No tengas miedo. ¡Habla!", dijeron los Orxustoy. "—Siete montañas más allá está el ganado de Goržay y los Orxustoy nunca han realizado ninguna incursión sobre él." "—¡Vayamos hacia él!", gritaron todos unánimemente. Así que se pusieron en camino. Traspusieron las siete montañas y contemplaron el inmenso ganado. "Sería una vergüenza para nosotros y una indignidad obrar en secreto —dijo Soskan Solsa—. Conviene advertir a Goržay que los Orxustoy se disponen a atacar a su ganado y que debe prepararse." Enviaron entonces un mensajero a Goržay.

—¿Cómo pueden atacar mis rebaños, entre los que se escogen las víctimas destinadas a Dios? Nada escatimo para agradar a mis huéspedes. Sería de su parte un sacrilegio. No te creo… —le dijo Goržay al mensajero, despidiéndolo de esta manera.

—¿Cómo convencerle de que no debe dejarse sorprender? —dijo Soskan Solsa—. Sólo su nuera puede hacerlo, es decir, la mujer de su hijo menor, que saca el agua de la fuente en que él mismo acude a beber. Si ella le habla, él le creerá. ¿Cuál de vosotros es capaz de seducirla? — inquirió Soskan Solsa.

—¡Yo mismo! —prorrumpió uno de los Orxustoy de nombre Taxšako.

A la madrugada, en el tiempo del rezo, Taxšako fue a la fuente donde bebía Goržay. Poco después llegó la simpática nuera de Goržay. La tomó entre sus brazos y rasgó sus vestiduras. Luego le dijo: "—Dile a tu suegro que los Orxustoy, y Soskan Solsa entre ellos, vendrán a robarle su blanco rebaño". Y la amenazó, en el caso de que no transmitiera este mensaje, con difundir el rumor de que había tenido comercio con ella.

—Hoy —le dijo ella a Goržay— uno de los Orxustoy me ha maltratado. Mira: mis vestidos están rasgados. Te anuncia que estés preparado, ya que vendrán a atacar tu blanco rebaño.

"—La mujer siempre será desvergonzada. ¡Has perdido el pudor! ¿Cómo van a atacar mi rebaño, que he consagrado con gratitud a Dios, mi creador, y a

los grandes santos? Cuando ofrezco un sacrificio, no escatimo ni el más hermoso carnero. ¿Quién miraría mi rebaño con codicia?" Goržay no dio ninguna importancia al aviso de su nuera. Ésta regresó a la fuente donde le aguardaba Taxšako y le dijo: "—He advertido a mi suegro de cuál era la intención de los Orxustoy, pero no me ha creído". Taxšako regresó junto a sus compañeros.

—Y bien, ¿cuál es el resultado? —le preguntaron los Orxustoy. —Cerca de la fuente he aguardado la llegada de la nuera predilecta de Goržay. La he cogido entre mis brazos, le he desgarrado los vestidos y la he instado a que advirtiera a Goržay de cuáles eran nuestras intenciones. A su regreso me ha dicho que aquél no le había creído.

—¿Cómo conseguir que Goržay se alarme? —dijeron entonces los Orxustoy. Pidieron consejo a los pastores. "—El único medio de lograrlo —dijeron éstos— es matar al ave favorita de Goržay, que está colgada en su torre". Entonces, Soskan Solsa se volvió hacia los Orxustoy y les preguntó: "¿Cuál es entre vosotros el mejor tirador?" "—¡Yo soy!" —dijo uno de los Orxustoy, de nombre Oruzbi. Al alba, Oruzbi se dirigió a la casa de Goržay y mató a su pájaro favorito. Goržay se levantó temprano. Sobre el suelo de su patio vio a su pájaro predilecto. Dijo entonces: "—Parece que no quieren dejarme en paz".

Ensilló su cabalgadura, montó y dictó las medidas de alarma contra los Orxustoy. Se dirigió a los cielos en los siguientes términos: "—Han venido los Orxustoy a arrebatarme mi blanco rebaño, del que siempre he ofrecido a Dios y a los grandes santos los mejores carneros. ¡Venid en mi ayuda, vosotros santos todos!" Escuchó su plegaria Soli, el Genio del trueno. Se levantó una tempestad y todos los habitantes del país se pusieron a perseguir a los Orxustoy. Aquellos de entre los Orxustoy que tiraban mejor formaban la retaguardia. "—Hay que marchar lentamente —dijo Soskan Solsa—, para que Soli nos alcance".

Efectivamente, Soli los alcanzó. Soskan Solsa lo cogió y le destrozó el costado. La tempestad amainó. Una vez obtenida su libertad, Soli renunció a perseguir a los Orxustoy y el tiempo se aclaró del todo. Al despuntar el día, los Orxustoy se dejaron alcanzar por Goržay. Soskan Solsa lo agarró, lo ató y lo puso sobre un caballo, con la cabeza mirando a la cola. Luego lo soltó en la planicie para abandonarlo a las burlas de los hombres. En cuanto a los Orxustoy, regresaron a sus hogares con el rebaño de Goržay.

Éste es, entre los chechenios y los ingushes, el final de una evolución que, a partir de la tripartición oseta, ha llevado a la sociedad de los nartos a una bipartición esencialmente moral. Sin embargo, el folclor chechenio conserva, acerca del terrible Pataraz, la huella de fases no tan adelantadas de esta trans-

formación, o incluso el primer esbozo de una evolución divergente, donde son los Orxustoy, al menos el Orxusto Pataraz, quienes se mejoran y se moralizan. Testimonio de ello es esta curiosa leyenda ingush en la que el Batraz furioso, desencadenado, implacable de los osetos ha dejado el lugar a un héroe patético, que no se resigna al mal que hace por naturaleza y sin proponérselo. Vuelven a aparecer los principales rasgos de Batraz, algunos de los episodios de su ciclo —su cuerpo de acero templado, su pira, su conflicto con el Genio de los cereales—, pero se ha invertido el sentido: Pataraz no tiene más que buenas intenciones.[67]

> Un día, dos de los Orxustoy, Solsa y Pataraz, al regresar de una larga expedición, solicitaron la hospitalidad de una pobre viuda. Ésta puso al fuego una pizca de harina y tres escasos pedazos de carne de buey. Los dos héroes estaban ya inquietos al ver tan mezquina vianda cuando bruscamente la carne se infló hasta el extremo de llenar un gran caldero, e igual pasó con la harina, que se hinchó hasta el punto de colmar toda una artesa. Los héroes se sorprendieron y la anciana les dijo: "Ésta fue la abundancia que tuvimos hasta el nacimiento de Pataraz, hijo de Xamč: estos pedazos de buey, esta harina habían sido preparados antes de aquella fecha fatal. Desde que Pataraz vino al mundo, toda aquella abundancia desapareció…"
>
> Pataraz se desesperó ante tal revelación y decidió morir. Cuando regresó a su lugar ordenó a todos los habitantes que trajeran leña. Hizo de ésta carbón que dispuso en pila, distribuyó en torno muchos fuelles, subió a la pira y ordenó que la encendieran. Se puso al rojo vivo, igual que el acero, pero no murió. Entonces, lleno de despecho, dijo: "¡Echadme al río, quizás el agua tome mi alma!" Pero su acero no hizo más que templarse.
>
> Pataraz fue al encuentro de Batoko-Šertuko, que es el agente de enlace entre este mundo y el otro. Le pidió que le llevara consigo al otro mundo. Pero Espor (Genio de los sacrificios) le objetó que había venido antes de hora. Pataraz le pidió que al menos, mientras esperaba, aboliera la pobreza que su presencia infligía a la humanidad. Espor aceptó eliminar un tercio de esta pobreza, y la repartió, en forma de esterilidad, entre las cimas de las montañas, los jumentos y las mujeres. Luego le dijo a Pataraz que volviera antes de la puesta del sol. Pataraz obedeció a este mandato, regresó junto a Espor cuando todavía brillaba el sol sobre las cimas. Por eso se llama a los últimos rayos del sol "la luz de Pataraz, hijo de Xamč".

Puede observarse que a diferencia de los cherqueses, que no han mostrado consistencia más que en la familia de los Alægatæ, ha sido la de los Æxsær-

tægkatæ, épicamente más importante, la retenida por los chechenios y por los ingushes, y el temperamento guerrero y violento de esta familia ha producido una reconstrucción original de las divisiones de la sociedad narta. Sin embargo, ni en uno ni en otro caso se ha mantenido la tripartición.

En cuanto a los kumyks y a los pueblos del Daguestán septentrional, fueron en el oriente tan radicales como los abjasios en el occidente:[68] más o menos asimilados a los gigantes malhechores de los cuentos, los nartos forman entre sí un grupo uniforme, una entidad colectiva e indivisa.[69]

III. LOS TRES TESOROS DE LOS ANTEPASADOS

Texto de referencia *(Narty kadǰytæ)*

La única expresión escítica de la estructura trifuncional que conocemos es la leyenda y el ritual de los objetos-talismán. Leyenda importante, por cuanto concierne a los fundadores, o como dice Heródoto, al origen de la nación; ritual importante, ya que no puede tener otro fin que el de confirmar cada año el orden social, la salud de esta nación.

Puesto que los osetos, al menos los osetos septentrionales, han conservado con firmeza la misma estructura en el puesto de honor dentro del cuadro en que han distribuido a los héroes nartos, era lógico indagar si también habían guardado memoria de la leyenda de los objetos funcionales. A esta labor nos hemos entregado todos, mis compañeros y yo, pero las numerosas colecciones de textos publicadas desde la ocupación rusa hasta la segunda Guerra Mundial no contenían ningún indicio de ello. Una sola indicación había sido destacada por Georges Charachidzé en la *Revista del Museo de Georgia* [*Sakartvelos muzeumis moambe*], IV (1925), p. 222. G. Čitaia, aludiendo a los osetos que forman la mayor parte de la población del distrito georgiano de Pitaret, en Kartly del Sur, había escrito:

> Según una creencia y una leyenda extendida entre los osetos de Pilaret dicen que el arado *(k'utani)* fue entregado directamente a los hombres por la divinidad (*γvtaeba,* "el mundo divino"): una imagen del arado cayó del cielo y el primero que la encontró fue un georgiano, que forjó una herramienta idéntica y enseñó a fabricarla a los demás.

Aun cuando esta moderna creencia no haya sido señalada en la propia Osetia, no es probable que los osetos emigrados a Georgia la hayan inventado.[1] Ahora bien, "el arado con el yugo" es también uno de los objetos funcionales caídos del cielo en la leyenda escítica.

No fue sino en 1959 cuando yo mismo registré la leyenda que andábamos buscando. La recopilación *Narty kadǰytæ* ["Relatos épicos sobre los nartos"], pp. 243-248, había dado no hacía mucho la primera variante bajo el título

Narty æmbyrd [“La asamblea de los nartos”], o *Nart či xuzdæryl kud dzyrtoj* [“Cómo los nartos decidieron cuál era el mejor”].[2] Ciertamente, eran ya conocidas diversas variantes de dos relatos en los que, para obtener el disfrute de algún objeto precioso, varios héroes nartos celebran una competición de fanfarronerías de la que generalmente suele salir vencedor Batraz. Sin embargo, el nuevo texto introduce nuevos datos muy importantes. Ante todo, comporta no sólo un único objeto precioso, sino varios “tesoros de los antepasados”; exactamente tres, cuya procedencia desgraciadamente no se indica. Además, si estos objetos, en su apariencia exterior, constituyen tres dobletes a primera vista indiscernibles y sin valor propiamente simbólico, las condiciones de atribución de cada uno de ellos se refieren con claridad a una de las tres funciones. Finalmente, diferentes indicios invitan a pensar que estos valores funcionales, evidentes en las partes principales del relato, sostenían de igual forma, en una redacción más antigua, las partes accesorias, como la introducción por ejemplo, de manera que se trata de un gran conjunto en el que la estructura trifuncional se expresa sucesivamente de varias formas. He aquí el análisis del texto.

Sentados en sus asientos de madera tallada, los ancianos nartos celebran consejo sobre el estado del pueblo. Tres de ellos, sucesivamente, se lamentan de su decadencia, de la corrupción de sus costumbres. Considerada la continuación del relato, cabe pensar, retrospectivamente, que estos tres lamentos tienen que referirse: el primero, a las faltas contra el heroísmo; el segundo, a la glotonería en las fiestas, y el tercero, a la desaparición de toda regla en materia sexual. Y, en efecto, cada una de estas tres características figura así, respectivamente, en cada uno de los tres breves discursos, y en este mismo orden. Pero se hallan como extraviadas entre otras que difuminan la estructura. En seguida se inicia el relato propiamente dicho:

> […] Y les fueron llevados a los ancianos tres trozos de paño *(ærtæ tyny),* tesoros venerados y preciosos de los antepasados *(fydælty kadǯyn æmæ zynarγ xæznatæ).* Uryzmæg (uno de los ancianos) tomó uno de ellos y dijo:
>
> —Los ancianos de los nartos reconocen como digno de este tesoro a aquel de los jóvenes que se distinga por su valor prudente y sus buenas maneras *(ædzond qæbatyrdær æmæ xærzæγdaudær či razyna).* ¿Quién osará aspirar a él?
>
> El narto Xæmyc (hermano de Uryzmæg y miembro del consejo de ancianos) se alzó y dijo:
>
> —Yo ganaré este trozo de paño.
>
> —¿Cómo? —dijeron los nartos—. ¡Siempre has tenido miedo hasta de tu

sombra *(dy ragæj dær dæ auuonæj ku tarsys),* y hasta tu vejez jamás te has atrevido a mirar a un hombre a la cara![3]

—Tenéis razón, la flor y nata de los nartos. Nada encontraréis en mí de lo que pueda yo alabarme. Pero no toméis a mal mi franqueza: no encontraréis tampoco entre los nartos a nadie más valeroso, más honrado que mi hijo Batraz *(umæj qæbatyrdær, umæj nyfsǯandær næ razyndzærn Narty).* Nunca hará ni tolerará nada que sea malo.

Uryzmæg tomó el segundo trozo del lienzo y dijo:

—Los más ancianos de los nartos darán este tesoro a quien mejor domine su glotonería *(xynzdær či razyna jæ qubynyl)* y sea capaz de llevar hasta el fin su destino humano con honor y dignidad.

—También este pedazo de lienzo me corresponde a mí — dijo Xæmyc.

—Tu pretensión poco nos place, Xæmyc —dijeron los nartos—. ¿Quién de nosotros no conoce tu glotonería, quién te ha visto nunca satisfecho *(de 'fsis)*? Después de una semana transcurrida ante la mesa, ¿ha oído alguien salir de tu boca la acción de gracias (la palabra *bærkad,* "¡bereket!", que pone fin a los banquetes)?

—Sigue siendo en nombre de mi hijo Batraz que yo reclamo este tesoro: a nadie encontraréis tan moderado en la comida (lit.: mejor en cuanto al vientre, *gubynyl… xuzdær*).

—Los más ancianos de los nartos— prosiguió Uryzmæg— otorgan el tercer pedazo de lienzo a aquel de nuestros jóvenes que se muestre más respetuoso con las mujeres *(sylgojmaǯy tyxxæj æγdauǯyndær či razyna)* y el más tolerante con la suya *(fyldær či nybbara jæ sylgojmagæn).*

—Tampoco cederé a nadie este tesoro — dijo Xæmyc.

—Tu diente del amor *(dæ qox-dændag)* está en boca de todos[4] —replicaron los nartos—. Pasarías por la hendidura de un muro con tal de seducir a la mujer del prójimo. Y tu propia mujer,[5] la hija de los Bycentæ, ¿no la llevabas en tus bolsillos? ¿Cómo puedes atreverte a pedir tal tesoro?

—Vuestros reproches tienen su razón de ser, nartos, pero bien sabéis que a nadie hallaréis más honesto con las mujeres que mi hijo Batraz *(sylgojmaǯy tyxxæj dær niku ssardzystut mæ fyrt Batradzæj uagǯyndær).*

Entonces los nartos decidieron poner a prueba las virtudes de Batraz.

La prueba se realizó en tres tiempos: una prueba de "valor inteligente", otra de dignidad en un banquete y otra de moral sexual.

Cuando regresaba de una expedición, los más ancianos de los nartos enviaron contra él a 100 caballeros *(arvystoj jæ razmæ fondzyssædz baræǰy).* Pero él comprendió su intención, y como si tuviera miedo, dio la vuelta. Los jinetes se lanzaron en su persecución. Cuando estuvieron a gran distancia unos de otros, se volvió de repente y los atacó sucesivamente. Muchos no tuvieron ocasión de volver a ver su hogar y, en cuanto a los que escaparon, les manaba la sangre por todos los poros de la piel.

Los nartos celebraron luego un festín, un *kuvd,* que duró toda una semana *(kuvdy badtysty Nart innabonæj innabonmæ).* Batraz asistía a él, pero colocado de tal manera que no atrapara bocado alguno. En toda la semana no se llevó un bocado a los labios *(komdzag ne sxasta jæ dzyxmæ).* Y, sin embargo, cantó más jubilosamente y danzó más bellamente que los demás *(fælæ uæddær innætæj qæ̈ldzægdæræj zaryd, aivdær uydi jæ kaft).*

Finalmente, un día que Batraz estaba ausente de su casa, los nartos introdujeron a su boyero junto a su mujer *(jyn qomgæsy barvystoj jæ usmæ).* Cuando entró los encontró a los dos dormidos en su habitación, la mano del boyero bajo la cabeza de la mujer. Retiró la mano del boyero y puso la de su mujer bajo la cabeza del boyero *(qomgæsy cong ralasta jæ usy særy bynæj æmæ usy cong bakodta qomgæsy særy byn).* Luego, volviendo al patio, se tendió sobre su capote, con su silla por almohada, y no se movió hasta la salida del sol.[6]

Convencidos de las cualidades viriles de Batraz, los jueces le atribuyeron los tres tesoros de los antepasados *(tærxony lægtæn sbælvyrd sty ænæmængæj Batradzy lægdzinædtæ; akkag yn skodtoj fydælty xæznatæ).*

La historia tiene aún una continuación. Los jueces ancianos le preguntan a Batraz qué modelos y qué principios le inspiraron estas tres elogiables conductas, y él les hace tres relatos:

—Ciertamente, nartos, encontraréis sorprendente lo que voy a deciros —dijo Batraz—, pero el ejemplo de valor que habéis oído se lo debo a mi perro de caza *(rajston æz mæ cuanon kudzæj).*

—¿Y cómo es eso?

—Una vez, regresando de la caza, crucé un pueblo donde los perros se abalanzaron sobre el mío. "¡Van a comérselo!", me dije. Pero mi perro se escapó a toda velocidad. Los demás lo persiguieron, cada uno por su lado, y el mío fue acabando con ellos uno a uno. Nunca he olvidado la lección. Si quieres triunfar de tus enemigos, divídelos (*aftæ bakæn, cæmæj znag fædixtæ ua*), que su fuerza se disperse *(fæxæliu ua jæ tyx),* y no te costará vencerles.

—Y en cuanto a tu sobriedad en la comida, ¿qué puedes decirnos?

—Cierta vez, estando de cacería, después de haber abatido unas aves, nos sentamos a descansar. Después de haber encendido el fuego, y haber preparado los chachlyks *(fizonǰytæ),* los mayores nos enviaron por agua. Mientras íbamos a buscarla, uno de nosotros dio con el pie en unas alforjas *(xyzyngond).* Las recogimos, y al llegar a un manantial que brotaba de la roca las echamos a la corriente. Estuvimos mucho rato sin que se nos llenaran: no paraban de hincharse *(xyzyngond ivæzy æmæ ivæzy).* Cuando los mayores hubieron bebido a su gusto, les preguntamos qué podrían ser aquellas alforjas que no paraban de agrandarse. Deliberaron un rato, y los que tenían más experiencia *(biræ či fæcard, biræ či ʼmbærsta)* dijeron: "No puede ser más que el estómago del hombre *(uyj læǰy uæcʼæfy jettæmæ nicy uydzæn).* Nada es capaz de llenarlo, nadie jamás lo ha visto satisfecho". Desde aquel día jamás volví a hartarme: el que come demasiado se ocasiona las peores enfermedades. Quise probarme y corté mi pan en cuatro pedazos. Comí tres de ellos y no noté que mi fuerza disminuyera ni que el trabajo se hiciera más fatigoso. Entonces comí la mitad, y encontré que la mitad sacia tanto como el todo.

—Y tu comportamiento con las mujeres, ¿cómo lo explicas?

—Los jóvenes nartos hicimos una expedición cierto día. Éramos 39 jinetes. Cruzamos una extensa llanura en la que no había ningún árbol, ninguna fuente y estaba desprovista de caza. El día había sido extraordinariamente caluroso y ni los hombres ni los caballos podíamos soportar el hambre y la sed. Al atardecer divisamos una luz. Nos acercamos a ella y era un pueblecito. Una mujer y su hija se dirigieron a nuestro encuentro, pues no había hombre alguno en su casa.

—"¡Quedáos con nosotras —dijeron—, el huésped es sagrado *(uazæg xuycauy uazæg)*!"

—Nos miramos unos a otros; ¿cómo íbamos a entrar en una casa en la que no había hombres? Echamos pie a tierra y confiamos los caballos a los más jóvenes. Después de haber cenado cumplidamente, nuestras anfitrionas nos llevaron a dos cuartos, 20 en uno y 19 en el otro *(iu uaty ssædzæn, innæjy ta nudæsæn).* Me metí en cama. No lejos de nosotros las mujeres se pusieron a hablar en xati *(xatiagau)* (yo era el único en el grupo que entendía esta lengua).

"—Hija mía —decía la madre—, hoy mismo o mañana, ¿quién lo sabe?, puedo morir de repente sin volver a conocer los placeres del amor ni el cariño *(zærdæ-mi).* Tú, en cambio, empiezas a vivir y te espera un sinfín de cosas. Es mejor que yo me quede con los 20 y tú complazcas a los 19."

"—¡Un momento, madre —decía la hija—, la muerte no respeta las edades: más de un caballo hemos visto comer el grano en la piel de un potro *(zærond bæx*

bajrag-dzarmy xor biræ xatt baxæry)! No he tenido aún tiempo de vivir ni de ver nada, y ¿quién sabe si tendré tiempo? Tú ya has vivido y has visto. Me toca a mí ir con los veinte."

—Entonces comprendí que las mujeres sufren *(mægur),* y que pasan ratos tristes *(tyxst saxat).* Aquel día me prometí que si alguna vez daba mi nombre a una mujer en casa de mi padre, no la engañaría jamás, y que si tenía un desliz no sería demasiado severo con ella.

La asamblea de ancianos felicitó a Xæmyc por tener un hijo como Batraz y dio el parabién al propio Batraz. Después se levantaron de sus asientos de madera tallada y se separaron.

Interpretación y variantes osetas

Si las lamentaciones sobre el tiempo antiguo, en las que la *amplitudo* oratoria ha introducido gran confusión, apenas son útiles, el carácter diferencial de cada uno de los tres tesoros se deduce: 1º, de las condiciones puestas para su otorgamiento;[7] 2º, de las pretensiones enunciadas para Batraz por Xæmyc; 3º, de los desaires que los nartos dirigen a Xæmyc; 4º, de las tres pruebas impuestas a Batraz y de los tres triunfos que consigue, y 5º, de los tres incidentes que refiere para justificar sus tres conductas. En 1960 resumí el significado de la leyenda:

> El valor funcional de cada una de las pruebas, con lo que la precede y lo que la sigue, es fácilmente definible. La primera no necesita ningún comentario: emboscada, valor, combates, todo, hasta la misma astucia del joven Horacio,[8] tiene que ver con la "segunda función". La prueba siguiente concierne a lo que, como más arriba se ha recordado, prolonga en la epopeya como en la práctica las antiguas ceremonias religiosas, esos banquetes-borracheras designados aún con el nombre de *kuvd,* "plegaria, rezo". La tercera concierne no a la agricultura ni a la producción como el arado obtenido por Kolaxais, sino a otro aspecto de la "tercera función", la voluptuosidad, la sexualidad, la mujer en cuanto medio y poseedora del placer.[9]
>
> Así, este relato conservado por los últimos descendientes de los "iranios de Europa" parece prolongar, si no la misma tradición atestiguada por Heródoto, al menos una variante muy próxima, que explicaba igualmente cómo un héroe eminente había entrado en posesión de tres "tesoros", vinculados cada uno de ellos a una de las tres funciones indoiranias.

Hay que añadir que entre la justificación de la conducta de la primera función (moderación en los banquetes de las fiestas) y las otras dos (valor inteligente, indulgencia hacia las mujeres), hay importantes diferencias estructurales. En los últimos casos, el joven, cuando se encuentra ante un espectáculo curioso (su perro que pone distancia entre los perros que lo persiguen o la conversación entre madre e hija), reflexiona y él solo deduce de ello la norma que de ahora en adelante regirá su conducta; en el primer caso, por el contrario, ante las insaciables alforjas, reflexiona pero no comprende y debe recibir la lección de los ancianos, "de los que han visto mucho y mucho han aprendido". Además, en los dos últimos casos, el espectáculo es curioso, pero conforme a las leyes de la naturaleza: el perro actúa como animal inteligente, pero como animal; la madre y la hija se comportan como mujeres lascivas, pero como mujeres. Al contrario, las alforjas constituyen un objeto maravilloso, que no se conduce como unas alforjas corrientes, y que transmitiendo su enseñanza por la violación de las leyes de la experiencia, sólo puede haber sido colocado ahí por la voluntad de Dios. Estos dos rasgos propios de la justificación y del comportamiento de "primera función" (la enseñanza por los "sabios" y por un "milagro") convienen en efecto a esta función y sólo a ella convienen.

La escasez de la documentación —un solo testimonio— me inquietaba. Al consultar al activo folclorista oseto K. E. Gagkaev sobre las variantes manuscritas conservadas en los archivos de folclor de Orǰonikidzé, me contestó (carta del 20 de febrero de 1962):

> En las dos variantes que poseemos, tres condiciones se exigen para la atribución de los *xæzna* ("tesoros"). Los recibirán quienes darán prueba: 1º, de heroísmo; 2º, de moderación en los festines, y 3º, de nobleza con las mujeres. Los tesoros son tres cubiletes, *nuazæn.* He aquí un fragmento de una de las variantes: "Y las damas nartas trajeron entonces [esto es, tras la lamentación del tercer *laudator temporis acti*] a los ancianos nartos tres cubiletes de oro, preciosos tesoros de los antepasados ilustres. El narto Uryzmæg tomó uno de los cubiletes, lo mostró a la asamblea y dijo: 'Los ancianos nartos han resuelto honrar con este cubilete a aquel de nuestros jóvenes que demuestre que es el más inteligentemente valiente, el más inteligentemente audaz, y también el más instruido'. (La continuación es como en la variante impresa: Xæmyc reivindica el cubilete, no para él, claro está, sino para Batraz.) El narto Uryzmæg toma el segundo cubilete y dice: 'Con este tesoro, los ancianos nartos celebrarán al hombre que se muestre moderado en cuestión de comida y de bebida'. Xæmyc, el de los bigotes de acero, toma de

> nuevo la palabra: 'A mí me corresponde este cubilete, yo lo juro por vuestro honor', etc. Finalmente, Uryzmæg presenta el tercer tesoro en estos términos: 'Los ancianos nartos honran con este tercer cubilete a aquel de los nartos que se muestre más respetuoso con las mujeres'. 'Tampoco dejaré a otro este tesoro', dijo de nuevo Xæmyc, el de los bigotes de acero, etc." En la segunda variante es el propio Batraz quien toma los tres tesoros cuando los nartos los proponen a quien de ellos se considere como cumplidor de cada una de las tres condiciones. En esta variante, en la que no se habla de Xæmyc, Batraz dice que se lleva los tesoros "en nombre de mi padre Uryzmæg", que en aquellos momentos se encuentra en una expedición.

No es sin duda atrevido pensar que los trozos de paño del texto impreso son menos antiguos en el relato que las copas de los textos manuscritos.

ZOND Y σωφροαόνη EN LA SOCIEDAD

Pero la estructura de la leyenda debe considerarse desde una perspectiva más cercana que la que yo empleé en 1960. Si en cuanto a los banquetes-borracheras de las fiestas, la batalla y las mujeres, la materia de los sucesivos desarrollos se distribuye adecuadamente según las tres funciones, la primacía de Batraz aparece asegurada en cada caso por una utilización "prudente", "razonable", del objeto en cuestión: Batraz se domina, y esto es lo que exigen las condiciones propias del ejercicio. Contra 100 adversarios, no sólo debe ser valiente, sino valiente con inteligencia, *æd-zond;* en los festines, debe moderar su apetito; hacia la mujer que lo engaña, debe dominar su reacción de macho. En los tres casos, lo que se exige y recompensa es la "inteligencia" que permite el dominio de sí mismo. Es, en último análisis, y no sólo para la prueba guerrera, sino para todas, el *zond.*

Encontramos aquí una primera manifestación de ese deslizamiento del *zond* (cualidad esencial del jefe, que debería ser, por su misma definición, y que sin duda fue efectivamente en otros tiempos la especialidad de los Alægatæ) en la dotación de los Æxsærtægkatæ, entre los cuales Batraz figura como uno de los más prestigiosos. De igual manera el jefe de los nartos es, en general, Uryzmæg, otro representante de los Æxsærtægkatæ, y nunca Alæg ni ninguno de los Alægatæ. Parece, pues, que la función "jefe" de estos últimos, aún sensible en el Aleg' cherqués, ha desaparecido en provecho de la familia guerrera, y que, correlativamente, la característica *zond,* la inteligencia, aunque en

teoría se mantenga para los Alægatæ, también ha pasado en la práctica a los Æxsærtægkatæ o a algunos de entre ellos.[10] De hecho, aquí, la concentración de los tres tesoros entre las manos de Batraz lo designa, si no como el jefe, al estilo de Kolaxais, al menos como "el mejor", y esta concentración es corroborada una vez más por la inteligencia —sangre fría, moderación— que manifiesta en las tres zonas de la acción.

Tras esta leyenda se descubre una psicología política distinta, pero próxima a la que Platón, ciertamente a partir de muy antiguas especulaciones trifuncionales, expone al comienzo del cuarto libro de la *República.* Después de haber desarrollado, al final del tercero, la concepción de las tres clases —τὸ φυλακικόν, ο βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικόν, τὸ χρηματιστικόν, es decir, los filósofos que gobiernan, los guerreros que combaten, y el tercer estado, labradores y artesanos reunidos, que crea la riqueza—, el autor sigue con las virtudes que debe poseer la sociedad y que se distribuyen entre las clases (427 *e*-434 *d*):[11]

—Si nuestro Estado se halla bien constituido, debe ser perfecto.

—Necesariamente.

—Es, por tanto, evidente que es sabio (σοφή), valeroso (ανδρεία), moderado (σώφρων) y justo (δικαία).

—Es evidente.

Sócrates establece sin dificultad que la sabiduría (σοφία) del Estado, que consiste en deliberar bien y en resolver bien (εύϐουλία) y que no constituye una ciencia técnica como la de los carpinteros, los herreros, etc., es lo propio de la primera clase social, la de los φύλακεζ, y concluye en este punto:

Por tanto un Estado organizado de conformidad con la naturaleza y tomado en su conjunto debe ser "prudente": por la clase, por la parte de la misma más reducida y por la ciencia que reside en esta parte, y por quien está a su cabeza y la gobierna; y es, parece, a la clase menos numerosa a la que corresponde participar en esta ciencia, que única entre todas debe ser llamada ciencia.

Sin otros inconvenientes, Sócrates muestra luego que es por sus guerreros, en la clase de sus defensores, por lo que el Estado es "valeroso"; exactamente, "en esta parte que hace la guerra, que combate por él". Son éstos quienes han aprendido por la educación (διὰ τῆζ παιδείαζ) lo que verdaderamente debe temerse: "Es esta fuerza, este mantenimiento constante de la opinión exacta

y conforme a la ley acerca de lo que hay que temer y lo que no hay que temer, lo que denomino 'valor'."

Cuando le toca tratar de la templanza, Sócrates nos reserva una sorpresa. Ciertamente, esta virtud, que es una especie de orden regular y de dominio (κόσμοζ, ἐγκράτεια) sobre los placeres y sobre los deseos, concuerda con la tercera clase, pero no sólo con ella:

—¿Has visto qué buenos adivinos hemos sido, hace un momento, al comparar la templanza con una clase de armonía?

—¿Qué quieres decir?

—El valor y la sabiduría, cuando residen ambos en el interior de una parte del Estado, lo hacen sabio la una, valeroso el otro. No sucede igual con la templanza, y no es así como opera ésta: se difunde completamente por todo el Estado y pone al unísono a todos los ciudadanos, a los más débiles y a los más fuertes, y a los que están en medio, desde el punto de vista, si quieres tú, de la inteligencia, o desde el de la fuerza, o desde el del número y las riquezas, o cualquier otra ventaja de esta clase. De suerte que tendríamos toda la razón al decir que la templanza es este acuerdo, esta sinfonía de la parte inferior y de la parte superior para decidir cuál de las dos debe mandar, tanto en el Estado como en el individuo.

Sólo queda por definir la justicia (δικαιοσύνη), virtud heterogénea en relación con las tres anteriores —es la constancia en cumplir cada cual su función sin invadir la de los otros—, y pasar al análisis, muy semejante, que mostrará el alma humana como compuesta de tres principios: la razón (τὸ λογιστκόν), la pasión (τὸ θυμοειδές) y el apetito (τὸ ἐπιθυμητικόν), entre los cuales, de nuevo, mantendrá la justicia la jerarquía natural.

Al final del tercer libro, Platón había descrito la "elección de los gobernantes" en un proceso que evoca las pruebas de Batraz, y en el que se trata de proteger su carácter de lo que Platón denomina, con una curiosa expresión triple, "el robo, el hechizo, la violencia" (413*b*).[12] La formación se reduce a fortalecerlos contra el olvido de los rectos principios, contra la seducción de los placeres y contra las consecuencias de la pena y el dolor. A cada uno de estos objetivos corresponde un entrenamiento consistente en unas pruebas que declaran al más apto, al "mejor", como dice la leyenda narta. He aquí la conclusión (413*d*):

Hay que ponerlos en competencia y observarlos: así como se lleva a los potros en medio de los ruidos y los tumultos para ver si son asustadizos, hay que colocarlos,

> en su juventud, en situaciones espantosas, y luego, a la inversa, lanzarlos de nuevo a los placeres, probándolos con más cuidado que el oro en el fuego, para ver si [el candidato] resiste al encantamiento, si se conduce en todo con decencia, si es buen guardián de sí mismo y de la música que ha sido su educadora, si en todas estas materias se muestra bien acompasado, armonioso y, en general, tal como conviene que sea para ser el más útil a sí mismo y al Estado. Aquel que haya sufrido regularmente las pruebas como niño, como joven y como hombre, y haya salido intacto de ellas, ése será al que deba establecerse como jefe y guardián del Estado. Se le tributarán honores durante su vida y, después de su muerte, recibirá en recompensa la sepultura y los monumentos más hermosos. Pero al que no sea así, debe excluírsele. He aquí definido en términos generales, sin entrar en pormenores, lo que debe ser la elección y la investidura de los jefes y de los guardianes.

Sigue inmediatamente la definición de las tres clases de hombres y el mito de los metales: oro ha puesto el dios creador en quienes son aptos para mandar, ἱκανοὶ ἄρχειν, plata en los defensores del Estado, los ἐπίκουροι, hierro y bronce en los labradores y los artesanos, ἐν τοῖς γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς.

El sueño de Platón se funda en la misma ideología que sobrevive en el folclor oseto para la búsqueda del mejor. Desde Pitágoras y sin duda antes que él los filósofos griegos habían especulado mucho sobre la "tripartición social" de la que sin duda mantenían la concepción del pasado indoeuropeo, en el mismo tiempo en que estaba eliminada de la práctica. Pero el ateniense Platón encontraba también, en su patria, algunas supervivencias de ella: además de la leyenda de los hijos de Ion, cuya posteridad la constituyen cuatro clases definidas por géneros de vida, βίοι, existía sobre todo la más antigua organización de los tres principales arcontes:[13] el arconte propiamente dicho, ocupado en todo lo concerniente a los asuntos de dinero; el arconte rey, competente en gran número de materias sagradas; el arconte polemarco, cuyo nombre indica suficientemente la antigua función de "jefe de guerra", aunque, bien pronto suplantado por los estrategas, haya visto reducida su jurisdicción a los asuntos de los extranjeros naturalizados.[14]

VARIANTES CHERQUESAS

¿En qué se ha convertido esta leyenda entre los pueblos que han tomado de los osetos la epopeya narta? Podía sobrevivir en todas partes, en el preciso

momento en que la tradición de las tres familias desaparecía: las tres pruebas formaban cada una un pequeño apólogo pintoresco, y reunidas o no, podían conservarse, a pesar de que su valor funcional quedara desdibujado. Sin embargo, hasta el presente no se han señalado variantes más que entre los cherqueses occidentales y, dependientes de ellos, entre los ubijs emigrados a Anatolia. Ni los abjasios, ni los cherqueses orientales, ni los chechenio-ingushes parecen haber retenido esta δοκιμασία. Allí donde se ha conservado, las modificaciones que ha sufrido son interesantes. Entre los cherqueses aparece atestiguada con diversos grados de fidelidad. Las tres variantes que yo conozco se reparten al respecto en dos grupos.

El primero contiene dos variantes, muy alteradas. De manera diferente en los dos casos, las alteraciones han producido el efecto de abolir completamente la estructura trifuncional del relato.

Una sola ha sido publicada hasta la fecha. Es un relato ubij, evidentemente de origen cherqués, que transcribí en Estambul en 1963 y que proviene de la aldea de Haci Osman (kaza de Manyas, vilayato de Balikesir). Veamos la traducción:[15]

> En otro tiempo, cuando el príncipe de cierto país envejeció, los más viejos se reunieron en asamblea para elegir a su sucesor. Mientras estaban deliberando, dijo uno de ellos: “Mi hijo es el hombre que buscáis”. Se rieron, pero el viejo príncipe dijo: “Llamemos a su hijo, hablemos con él y veamos si es cierto”. Hicieron venir al joven y le dijeron: “Si eres capaz de hacer lo que nosotros te mandaremos, tú serás el príncipe de este país”. “Si puedo ser útil al país —respondió él—, trataré de cumplir vuestros mandamientos.” “Bueno”, dijeron, y lo despidieron.
>
> “Para probarlo —decidieron—, démosle una carta para que la lleve a un lejano país, y la noche de su regreso hagamos que su joven vecino se acueste con su mujer y veamos cómo se comporta entonces.” Así lo hicieron; el joven tomó la carta y partió. Una vez hubo marchado, los ancianos convocaron a su esposa: “La noche en que tu marido vuelva —le dijeron—, tu joven vecino dormirá en tu lecho”. “¡Eso es indigno!”, exclamó ella. “Queremos ver cómo se portará y, por otra parte, el hombre que dormirá junto a ti es tu joven vecino y obrará como un hermano.” “Para servir al país, sacrificaría yo mi vida”, dijo ella. Así pues, aceptó. El joven regresó a su aldea hacia la medianoche. Penetró en su cercado, echó pie a tierra, ató la cabalgadura en el cobertizo y abrió la puerta de su casa. Viendo que en el lecho había un hombre con su mujer, volvió a salir en seguida, cerró la puerta y permaneció afuera hasta el amanecer. Quienes lo espiaban dijeron: “Es

un cobarde. Ha visto a un hombre en el lecho de su mujer y ha salido de la casa sin hacer nada".

A la mañana siguiente se reunieron en asamblea y el joven entregó la respuesta a su carta. Se burlaban de él, pero el anciano príncipe dijo: "Probémosle una vez más". Convocaron de nuevo al joven y le entregaron una carta para que la llevara a otro país. He aquí cual era su plan: a su regreso se proponían poner a 50 jinetes emboscados para que lo sorprendieran. Querían ver cómo se salía de la aventura. Así lo hicieron. Cuando los 50 jinetes se precipitaron sobre el joven, dio éste media vuelta y huyó. Lo persiguieron. En un determinado momento se volvió y vio que la línea de sus perseguidores se alargaba. Cuando sólo quedaron cinco jinetes detrás de él, se volvió, les hizo frente y los derribó, a ellos y a sus monturas, con el pecho de su caballo. Acometió entonces al resto que, habiendo visto lo que había realizado, volvieron bridas y huyeron. El joven llegó a la aldea tras ellos sin que lo inquietaran.

Cuando entregó a la asamblea de los ancianos la respuesta a la carta que había llevado, le dijeron: "Bien te habríamos nombrado príncipe de este país, pero eres un cobarde: cuando sorprendiste a tu joven vecino acostado con tu mujer, saliste sin decir nada. Si fueras un hombre lo habrías matado". "Os voy a decir, pues, por qué obré de esta manera. Quería yo mucho a mi mujer, y también a mi joven vecino, y guardaba gran confianza en ellos. Me han traicionado. Pero si yo los hubiera matado aquella noche no hubiera sido un acto de valor. Además, hubiera tenido que exiliarme para no ser muerto, sin provecho para este país. Pensé que era mejor repudiar a mi mujer y abandonarla a su propio remordimiento." Al escucharle comprendieron los ancianos que tenía razón. "Sea así —dijeron—, pero luego, ¿cómo pudiste escapar de los 50 jinetes que te habían cortado el camino?" "Os lo vaya explicar —respondió él—. Un día andaba yo de caza por el bosque. Mi perro se alejó y, persiguiendo a unos animales salvajes, subió a una altura donde yo pude observarle. Vi que todo un grupo de grandes perros pastores se precipitaban sobre él para destrozarlo. En seguida dio media vuelta y se vino hacia mí. Se lanzaron los otros en su persecución, pero su fila no tardó en alargarse. Bruscamente, mi perro se dio la vuelta, se arrojó sobre el primero y lo estranguló. Viendo esto, los otros huyeron, y mi perro se acercó a mí sano y salvo. Esta misma táctica he aplicado yo para huir de los 50 jinetes."

Los ancianos quedaron asombrados. "¿Habéis visto? —dijo el viejo príncipe—. Ningún otro hubiera sido capaz de hacer lo que ha hecho este joven. Él es el más apto para convertirse en vuestro príncipe." Los ancianos asintieron y lo hicieron príncipe. Los gobernó, así como a sus vecinos, hasta su muerte.

Bien se ve en qué sentido se han introducido los cambios. La historia ya no es narta, los héroes son anónimos. La prueba del festín ha sido eliminada y el orden de las otras dos pruebas invertido. El escenario original del relato —la atribución de tres tesoros— ha sido reemplazado por un escenario frecuente en los cuentos: la designación de un nuevo príncipe. Finalmente, en la prueba concerniente a la mujer, se notan dos alteraciones considerables: por un lado, la motivación de la conducta del joven ya no es la indulgencia hacia el sexo débil, sino el afán de conservarse para servir a su país y el sentimiento de que un castigo moral duradero será más severo que una ejecución inmediata. Por otra parte, la mujer desempeña un noble papel: rechaza primero prestarse a una farsa indigna de su marido, luego lo acepta únicamente "para ser útil al país".

Una segunda variante, registrada en la tribu de los Hatəyqᵒeye, constituye el número 44 de los 100 relatos cherqueses occidentales cuya dactilografía me ha sido facilitada. Se titula *Cómo Sawsərəqvᵒe distribuyó las tres copas.* Ésta es la traducción:

> Los antiguos nartos se jactaban de su valor y tenían gran confianza los unos en los otros.
>
> Una vez, Sawsərəqᵒe decidió servir un banquete a las tres familias de los nartos, los Yənəməqᵒe, los Čəntəməqᵒe y los Xəməš'əqᵒe. Preparó todo lo necesario y dijo:
>
> —¡Eh, Yənəməqᵒe, hermanos míos!
> ¡Eh, valientes Čəntəməqᵒe!
> ¡Eh, terribles Xəməš'əqᵒe!
> ¡Vivid sin cuidado!
> ¡Conducid al ciego por la mano,
> traed al cojo a vuestra espalda,
> venid a mí como huéspedes,
> venid todos juntos!
>
> Los buenos y los malos, los cojos, los ciegos y los mancos, todos los nartos se congregaron hasta el último. Comieron, bebieron, hicieron saber noticias nuevas, contaron muchos hechos gloriosos. Werzeme ǰ', en este punto, era muy elocuente. En los brindis, los ancianos llegados al festín deseaban que Sawsərəqᵒe y su familia fueran felices, que su valor no dejara de acrecerse y que los jóvenes nartos les testimoniaran su respeto. Estimaron necesario que Sawsərəqᵒe pronunciara

a su vez un brindis y le concedieron la palabra. Entonces, Sawsərəqᵒe se llevó la mano al bolsillo y sacó tres cuernos *(bżəy-š')* extraordinariamente hermosos. Hizo llenar de vino *(sane)* el primero de ellos:

—¡Quien tenga un hijo heroico, del que no haya de avergonzarse, que sepa entrar y salir, que se levante y lo diga!

Mirando a la asistencia, Werzemeǯ' se levantó:

—Yo tengo un hijo así —dijo—. Se ha ido y se halla actualmente en el lugar de donde nunca se vuelve.

—¡Que Dios lo devuelva felizmente! —dijo Sawsərəqᵒe—. Yo te doy este cuerno. ¡Bebe su contenido y toma el continente!

Así fue atribuido el primer cuerno de Sawsərəqᵒe. Tomó el segundo, que no era ni más ni menos hermoso que el primero, y lo llenó de vino.

—He aquí a quien queremos dar este cuerno. ¡Quien tenga en su casa una mujer de la que no deba avergonzarse, que se levante y lo proclame!

Por segunda vez, Werzemeǯ' se alzó:

—A todos lo anuncio —dijo—. Mi hijo ha ido a desposarse con la hermana de ’Adəyəf.[16] Si ella le da su palabra y si ella se casa con él, no será posible encontrar una mujer como ésta en la casa de ningún narto.

—Si así es —dijo Sawsərəqᵒe—, también el segundo cuerno te corresponde. ¡Bebe de su contenido, y pertenézcate a ti el bello cuerno!

Así atribuyó Sawsərəqᵒe el segundo cuerno. Luego, espumante hasta el borde, llenó el tercero:

—¡Quien tenga en su familia una mujer tal que no se le encuentre rival en la sal y en la sémola [= la hospitalidad], que se levante y reciba de mí este cuerno! ¡Que beba su contenido, y en cuanto al continente, que Dios se lo dé en su beneficio!

Cuando así hubo hablado Sawsərəqᵒe, el anciano Werzemeǯ' se levantó de nuevo:

—¡Si mi hijo se casara con la hermana de ’Adəyəf no se encontraría, a través de toda la nación de los nartos, una mujer tan buena para la sal y la sémola!

—¡Que Dios te bendiga con una nuera semejante! —dijo Sawsərəqᵒe—. ¡Que el contenido de este cuerno te sea benéfico, que el cuerno mismo te traiga fortuna!

Así atribuyó el narto Sawsərəqᵒe el tercer cuerno.

Después de todo esto, lo que el anciano había dicho y hecho fue transmitido a la hermana de ’Adəyəf, que no estaba decidida aún a casarse con el hijo de Werzemeǯ'. Indudablemente, la muchacha no era tonta. Reflexionó: “Por Dios, un anciano que dice de mí tan hermosas cosas, que me da pruebas de tanta confian-

za, si ante él me llevan como nuera, se comportará conmigo con bondad y gran respeto". Y se desposó con el hijo de Werzemej'.

He aquí lo que yo he oído contar. Se celebraron grandes bodas en honor de la muchacha, pero no asistí yo a ellas, ni tuve ocasión de bailar en ellas. Tal como lo había dicho el anciano narto, la nuera era buena para la sal y para la sémola y recibía espléndidamente a quienes acudían. Era también formidable en el trabajo de corte y de costura: ¡cosía y se ponía siete vestidos! Era en verdad una nuera excelente.

Las deformaciones del original oseto son muy grandes y destruyen, junto con la estructura, la intención del texto. Quedan, eso sí, tres cuernos y tres condiciones, si no tres pruebas (no hay verificación ni justificación de las declaraciones de Werzemeǰ'), pero el beneficiario de los cuernos ya no es el joven, sino su padre; y si la primera condición se mantiene, parcialmente, en la zona de la valentía guerrera (*q°e-blane,* "un hijo heroico"), las otras dos no conciernen más que a la nuera, primero por su virtud, luego por sus cualidades hospitalarias. Finalmente, la historia se desequilibra o, mejor dicho, se reequilibra sobre una nueva conclusión: la atribución de los cuernos, las palabras que Werzemeǰ' pronuncia en esta ocasión y que difunden el rumor, no son sino un medio para asegurar el matrimonio del hijo de Werzemeǰ'. Desde nuestro punto de vista, esta variante es interesante sobre todo por el mantenimiento, al comienzo, de la noción de las "tres familias nartas": único rastro, a mi saber, de los *ærtæ Narty* osetos en país cherqués. Pero constituye, como se ve, una fórmula vacía de sentido. Las tres familias mencionadas llevan nombres tomados al azar, e incluso, salvo la de los Xəməš'əq°e (Xəməš' es el oseto Xæmyc, padre de Batraz), aparentemente fabricados para esa ocasión, no se definen las unas en relación con las otras por ningún carácter específico. No recuerdan en nada la tripartición funcional.

El segundo tipo, muy próximo, por el contrario, al original oseto, sólo aparece representado hasta el momento por un único texto que los folcloristas de Maykop me habían comunicado a raíz de su localización y que A. M. Gadagatl' acaba de publicar.[17] Ha sido anotado en Damasco, el 9 de enero de 1966, recogido de labios de un emigrado cherqués. Citaré de él los pasajes más interesantes.

—Tenemos tres piedras de afilar *(məzv°ewp'c'e-λep'-əy-š'),* dijo Werzemeǰ'. He aquí las propiedades que poseen: la una, corta más una buena espada *(se-λəγem zər naḥ-č' an),* la segunda, te trae el alimento que te hace falta *(šχənew wəzfayer*

adrem qeḥə), y la tercera, te ayuda a encontrar la mejor mujer *(bzəλfəγe a-naḥə-s°'ər rəbγ°etənew yaš'enerer š'ət).* Daremos la primera a aquel de los nartos que sea más valiente *(λ'əγek''e a-naḥə-ṡ°'əm);* la segunda, al narto más moderado en cuestión de comida [lit.: "el mejor en cuanto al vientre"] *(nəbek''e a-naḥə-ṡ°'əm),* la última, corresponde a aquel de los nartos que mejor se conduzca con las mujeres [lit.: "que sea el mejor en cuanto a la mujer"] *(ṡ°əzək''e a-naḥə-ṡ°'əm),* Si es un hombre solo el que recibe las tres piedras, será éste el primero; si no es así y un hombre recibe solamente dos piedras, éste será el primero; si las tres piedras se reparten entre tres hombres, será el primero de ellos quien se distinga por el valor *(λ'əγe).*

Los *tḥemate,* o antiguos, aprueban estas condiciones y convocan la asamblea, y todo lo que viene luego ocurre como en el original oseto. Sencillamente, el joven Xəməš'əq°e Peterez está presente, pero nada dice, y es su padre putativo, Ḥaməš'e (este nombre es ciertamente una variante de Xəməš'), quien, como Xæmyc para Batraz en el original, formula las tres pretensiones. Además, no existen las pruebas: es Ḥaməš'e quien en las tres ocasiones ilustra las cualidades del joven mediante el relato de una hazaña. Dice en la primera:

—Mi hijo Peterez es quien merece recibir esta piedra, pues sin ayuda de nadie venció a 100 jinetes enemigos. No hay quien lo iguale en valor entre los nartos.

En la segunda:

—A nadie encontraréis tan comedido en el comer y en el beber como mi hijo Peterez. Ha pasado a veces siete días con sus noches sentado ante mesas bien provistas. Nada comía y era, sin embargo, el más ágil de todos los nartos presentes y el más alegre. No mostraba tristeza alguna. En cambio, nosotros estábamos cansados de comer. Sólo cuando nos levantamos de la mesa probó la comida, saboreándola apenas. Luego se levantó y se fue.

En la tercera:

—Tampoco esta piedra la dejaré para ningún otro narto. Nadie se porta mejor con las mujeres que mi hijo Peterez. Volviendo de viaje, a medianoche, mi hijo entró en su casa. Encontró a su mujer acostada con un pastor. Cogió su capote, salió de la casa y pasó toda una fría y larga noche en el patio. Cuando amaneció, despidió

al pastor como si fuera un huésped de honor. Luego volvió al lado de su mujer, diciéndole cosas amables, y obligó a su corazón a olvidar la ofensa.

Otra diferencia consiste en que el joven es invitado a explicar cada una de estas acciones tras la correspondiente declaración de su padre putativo, y no todas a un tiempo, tras la atribución de los objetos. Pero las tres explicaciones son enteramente conformes a las del original y, en particular, la querella de la madre y de la hija (para dos grupos, de nueve y diez hombres) se desarrolla casi en los mismos términos.

La particularidad más interesante de esta versión es que los "tres tesoros", aunque exteriormente idénticos (tres piedras de afilar), poseen cada uno una propiedad especial, que está en relación con la condición que se planteará para su atribución y que parece aquí presidir esta condición. Dado que no se encuentra nada parecido en ninguna variante oseta, no se trata probablemente de un rasgo antiguo, sino más bien de una novedad, analógica del motivo narrativo bien conocido de los tres (o cuatro) "objetos maravillosos": dos de las piedras poseen virtudes que se encuentran ordinariamente en dos de los objetos (objeto-arma, objeto productor de alimento). Pero este motivo, del que tendremos que volver a hablar en un capítulo próximo,[18] parece haber sido anteriormente, bajo otra forma distinta, una utilización folclórica de la estructura de las tres funciones.

La situación está clara: la leyenda que los osetos del norte han conservado sobre los tres tesoros no ha tenido éxito entre los pueblos vecinos. Los únicos que la han adoptado, los cherqueses occidentales, dejando aparte la última variante de la que por otro lado no hay razón para sospechar de su autenticidad, la han vaciado de su filosofía trifuncional.

IV. LA GUERRA DE LOS ÆXSÆRTÆGKATÆ Y DE LOS BORATÆ

Texto de referencia (*Pamjatniki* II)

El *iunior* más característico de los Æxsærtægkatæ, Batraz el del cuerpo de acero, tiene conflictos personales, y de la máxima violencia, con los Boratæ, especialmente con el más característico, el riquísimo Būræfærnyg. Los hemos ido siguiendo, desde las temibles travesuras de las edades infantiles hasta la terrible venganza en la que Būræfærnyg y sus hijos pierden la vida. Pero el conflicto no se reduce tan sólo a los individuos, sino que existe entre ambas familias. La "guerra de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ" constituye la materia de un importante relato del que se han impreso cinco variantes.[1] Los archivos folclóricos de Ordjonikidzé contienen otras dos, manuscritos que he tenido la oportunidad de conocer gracias a la colaboración de K. E. Gagkaev.

Las divergencias son bastante importantes. Además, contra toda la tradición, dos de las variantes impresas y una de las manuscritas hacen de los grandes nartos Soslan, Uryzmæg, Xæmyc, etc., miembros del pueblo de los Boratæ, y por consiguiente invierten los papeles y los caracteres de las dos familias. Con la condición de corregir esta alteración son, no obstante, utilizables e instructivas. La variante de *Pamjatniki* II, debida a uno de los mejores narradores de Osetia, no publicada hasta 1927, aunque registrada en 1903, servirá como texto de referencia. He aquí su traducción:

> Las dos familias de los Boratæ y de los Æxsærtægkatæ mantenían desde siempre unas relaciones poco amistosas. Dios los comprometía en acciones de guerra de los unos contra los otros y limpiaban la sangre con la sangre *(I duuæ mugkagej Xucau kærædzemæ fræggegæ kænun kodta ma togæj tog æxsnængæ cudæncæ).* Se reconciliaban, intercambiaban criaturas para educarlas, concertaban matrimonios. Pero inmediatamente volvían a devorarse entre sí y los unos no permitían que prosperaran los otros.
>
> Los Boratæ eran más numerosos en hombres, pero los Æxsærtægkatæ, aunque inferiores en cantidad, los aventajaban en valentía y sembraban el pesimismo entre los Boratæ *(Boriatæ adæmæj fuldær adtæncæ, Æxsærtægkatæ bæ, kæd sæ-*

ræj uoj bærcæbæl ivuld na adtæncæ, uæddær æxsaræj ba uajægdær ma sin fud bændtæ uniun kodtoncæ).

Una vez, uno de los *iuniores* Boratæ, Kurdalægon,[2] tenía en *atalykat*[3] al hijo de Uryzmæg, Ajsana. Cuando el pequeño hubo crecido, comenzó a causar preocupaciones a los Boratæ *(Boriatæn æznagkadæ kænun raidædta)* y éstos se pusieron de acuerdo para matarle. Pero no encontraban una ocasión favorable: Kurdalægon no se la ofrecía. Entonces los Boratæ sacaron a Kurdalægon su lengua de serpiente y lo engañaron *(uäd Boriatæ Kurd-Alæugonmæ sæ kælmon ævzag islatoncæ ma'j basajdtoncæ).* Ajsana quería tanto a su padre putativo que, al levantarse por la mañana, no podía contenerse y corría hasta la fragua para ayudarle a templar el hierro. Los Boratæ lo sabían y entonces excavaron, en el lugar donde se sentaba en la fragua después de haber trabajado, una fosa de 12 codos en una dirección y de cinco brazas en la otra, y encima pusieron una cobertura. Una mañana, pues, Ajsana acudió a la fragua para dar los buenos días a Kurdalægon y fue a sentarse en su sitio de siempre. No se fijó en la cobertura… Después de haberlo hecho caer así en la fosa, los Boratæ echaron sobre él toda clase de porquerías y lo ahogaron. Se difundió la noticia de que el pupilo de Kurdalægon había desaparecido y los Æxsærtægkatæ se pusieron a buscarlo.

Uryzmæg, Xæmyc y Soslan buscaron hasta en los confines del cielo sin llegar a conocer nada sobre su suerte. Al fin, fueron a hablar con una bruja que les dijo: "Atad una cuerda al cuello de la perra de Syrdon y seguidla; ella os lo encontrará". Ataron una cuerda al cuello de la perra y la siguieron. La perra hambrienta corría de un lado para otro. Finalmente, entró en la fragua de Kurdalægon y comenzó a rascar en el lugar donde se sentaba Asjana. Incrédulos, los Æxsærtægkatæ excavaron y encontraron el cadáver. Lo enterraron y anunciaron su venganza a los Boratæ.

Algunos elementos conciliadores se interpusieron y rogaron a los Æxsærtægkatæ que aceptaran un arreglo. Más que todos, intervino su propia hermana Uadæxez, que estaba casada junto a los Boratæ. Cuando los Æxsærtægkatæ comprendieron que aquél era el deseo general y que no los dejarían tranquilos hasta que aceptaran la reconciliación, partieron al galope para ir a ver a Kænti Sær Xuændon, cuidando de azuzar sus cabalgaduras cuando pasaron por delante de los Boratæ. Cuando Uadæxez se enteró de esto los maldijo:

—¡Dios de los dioses, Dios mío! Dondequiera que vaya un hombre de los Æxsærtægkatæ, haz que durante un año no se les dé mayor consideración que a un perro. ¡Que su palabra no tenga ya peso *(sæ dzurdi kadæ kud næ ua);* que su cortante espada no corte ya más *(sæ kærdagæ kard kud næ bal kærda);* que su fusil que dispara bien no dé ya en el blanco *(se 'xsagæ topp kud næ bal jesa),* y que

su caballo corredor no corra ya más *(sæ ujagæ bæx kud næ bal uaja)*! ¡Ése es el buen camino que yo le deseo!

Los Æxsærtægkatæ llegaron a casa de Kænti Sæ Xuændon, y éste no les prestó atención alguna. Permanecieron en el pabellón de los huéspedes casi un año sin que viniera a saludarlos. Y, naturalmente, durante aquel año se celebraron festejos fúnebres, juegos de palos, carreras. En su calidad de huéspedes, les tocaba empezar a los Æxsærtægkatæ. Intentaron hablar. Probaron sus monturas en las carreras, tiraron a los postes, manejaron sus espadas: todo ello sin éxito.

Cuando hubieron transcurrido todos los días de un año, metieron en una carrera al caballo heroico de Uryzmæg. Esta vez hizo lo que Uryzmæg esperaba de él. Persiguió a sus competidores, le arrancó a uno la oreja, a otro la cola, a un tercero la crin, a medida que iba alcanzándolos, y llegó en cabeza un día antes de lo previsto. La gente se extrañó: "¡Hasta ahora este caballo no había ganado nunca y ahora anda en cabeza con gran ventaja! ¿No habrá perjudicado su jinete malévolamente a los demás caballos?" Uryzmæg les dijo: "Partió un día después de comenzada la carrera y el resto lo comprenderéis cuando lleguen los otros caballos". En efecto, bien lo comprendieron cuando llegaron los otros caballos, el uno sin oreja, el otro sin rabo…

En estas mismas fiestas funerarias, en el instante de inmolar el buey, un hombre manejó con demasiada presteza la espada de Xæmyc y se cortó las piernas.

Así, los asuntos de los Æxsærtægkatæ comenzaron a mejorar. En una ocasión, en el pabellón de los huéspedes, Soslan afilaba su espada hablándole: "Mañana por la mañana saldré al encuentro de Kænti Sær Xuændon, y si no me pregunta por qué hemos venido, te probaré en su cuello. Y si tú no se lo cortas, te dejaré en manos de los niños de Kænti Sær para que les sirvas de juguete y de navajilla. ¡Si no soy fiel a mi palabra, que Dios me obligue a errar maldecido entre los nartos!"

Alguien escuchó estas palabras y las trasladó a oídos de Kænti Sær Xuændon. Entonces Dios le inspiró gran temor, y a la madrugada envió a buscar a los Æxsærtægkatæ. Se presentaron éstos y les preguntó por qué habían venido. Le respondieron:

—Los Boratæ nos han ofendido. Necesitamos más hombres. Kænti Sær Xuændon les dijo:

—Id a las puertas de hierro de la Montaña Negra y habladles en lengua xati *(cotæ æmæ Sau Ajnægi æfsæn duarmæ xatiagau isdzoretæ).* Se abrirán aquéllas y, mientras no miréis detrás de vosotros, saldrán de ellas ejércitos *(ba-uin-igom uodzænæj ma calinmæ fæstæmæ rakæsajtæ, ualinmæ jibæl cæudzænæj æfsædtæ).* Después, se cerrarán. Decidme el número de los hombres salidos de la Montaña

Negra para que yo pueda saber quién habrá sido muerto y quién habrá sobrevivido.

Los Æxsærtægkatæ se dirigieron a las puertas de la Montaña Negra y las puertas se abrieron. Se pusieron en marcha, y detrás de ellos avanzaron los soldados. ¡Dios sabe cuántos desfilaron! Luego, Soslan no pudo contenerse y miró hacia atrás. En aquel mismo instante se cerraron de nuevo las puertas de hierro. Pero el ejército era ya inmenso y les fue imposible determinar cuáles eran sus efectivos.

—Sólo la princesa Satana podrá encontrar un recurso —dijo Uryzmæg. Y marchó a la aldea de los nartos para exponerle el asunto.

Satana le dijo:

—Duerme toda la noche. Mañana por la mañana, ¡suceda lo que Dios quiera!

Durante la noche, cosió un pantalón de tres perneras. A la madrugada, lo lavó, y al salir el sol, lo colgó para que se secara, poniéndolo a la vista de todos. Inmediatamente, sabe Dios de dónde, apareció Syrdon y vio el pantalón.

—¡Reviente tu hígado, princesa Satana, si necesitas un pantalón de tres perneras! Los ejércitos de los Æxsærtægkatæ cuentan 30 veces 30 000 más 100 hombres: entre ellos no hay uno solo que tenga tres piernas. ¡Mira que coser un pantalón de tres perneras!

Esto era todo lo que deseaba Satana. Ella comunicó el número a Uryzmæg, quien fue a transmitirlo a Kænti Sær Xuændon.

Los ejércitos se pusieron en marcha y rodearon a los Boratæ. Delante de todos ellos galopaba Soslan, azotando su montura. Al ruido de los latigazos, el hollín caía en la casa de los Boratæ. Entonces, Uadæxez salió corriendo al patio: “¡Sí, ése es el ruido del látigo de los Æxsærtægkatæ! —dijo ella—. ¿De dónde han venido?” Cuando vio el ejército, se puso a suplicar a los principales de los Æxsærtægkatæ; tanto y tan bien lo hizo, que logró pacificarlos.

Los Boratæ y los Æxsærtægkatæ se reconciliaron, con la cláusula de que se celebraría entre ellos un matrimonio para borrar la sangre. Los Æxsærtægkatæ debían dar la muchacha, y los Boratæ, el muchacho. Los soldados se retiraron. Llegado el día afeitaron a Uryzmæg y lo enviaron (vestido de muchacha) a los Boratæ. Por la noche, el nuevo desposado vino a acostarse en el lecho y colocó su espada junto a él. Uryzmæg hizo ver que componía la habitación con la muchacha de los Boratæ que le habían dado como dama de honor. No se sabe lo que ocurrió, pero el nuevo marido se durmió. Uryzmæg sacó entonces la espada y lo degolló. Hizo callar a la muchacha asustándola y luego la violó. Tomó después el cadáver y lo arrojó, con la cabeza por delante, a los excusados, y se escabulló. Cuando hubo partido, la muchacha advirtió a los Boratæ:

—¡Ojalá que no os venga nunca novia de mejor augurio! Mirad: ha matado a vuestro hombre y me ha violado.

A continuación de esto, los Æxsærtægkatæ enviaron a decir a los Boratæ:

—Por la muerte de nuestro hombre, os hemos matado a un hombre, y ha habido el sobrante de la muchacha: ahora, que vuestro valor y vosotros decidan.

Así, según este relato, las dos familias vivían en continua querella, cuyo origen desconocemos, igual que el final. Los graves acontecimientos que refiere no son más que un episodio, una muestra notable de la serie de encuentros y de malignidades que constituyen todas sus relaciones. En particular, no desembocan en el exterminio de uno de los bandos, ni aun en una matanza: se evita el infortunio y en total sólo una vida de hombre paga por la de otro, con algunos daños suplementarios en la dama de honor. Otras variantes, al contrario, hacen perecer a la familia vencida, al menos a todos los varones, lo que por otro lado contradice el conjunto de las leyendas sobre los nartos, en las cuales los Boratæ están por doquier presentes, duraderamente, en particular, repitámoslo, en la persona del principal de entre ellos, Būræfærnyg, en las intrigas y tratos que preparan la muerte del padre de Batraz y en el terrible castigo que Batraz administra a los conjurados. Pero esta gran epopeya fragmentaria conlleva muchas otras contradicciones.

Variantes

He aquí, en relación con las escenas y con las articulaciones del texto de *Pamjatniki* II, cómo se definen las otras variantes:

1º El origen del conflicto.

Las variantes que concluyen la historia con una catástrofe decisiva, que sin embargo conservan la escena de la falsa novia, la colocan al comienzo, como un agravio muy anterior al conflicto: así *Pamjatniki* I, uno de los textos que invierten los papeles de las dos familias convirtiendo a los grandes Æxsærtægkatæ en miembros de la familia de los Boratæ. Pero, precedido o no de este incidente, el verdadero agravio sigue siendo la muerte del joven.

Narty Kadǯytæ:

Las dos familias de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ eran vecinas y cada una de ellas tenía siete muertos que vengar sobre la otra. Un día, los jóvenes de los Æxsærtægkatæ bajaban la calle de la aldea jugando a la pelota. Al llegar ro-

dando su pelota hasta la fragua de los Boratæ, uno de los muchachos entró dentro. El herrero se hallaba justamente en ella. Cogió al muchacho, lo mató y echó su cuerpo en un agujero tan diestramente que desde arriba no podía vérsele. Los Æxsærtægkatæ se pusieron a buscar al desaparecido. Uryzmæg, Xæmyc y Soslan registraron hasta los confines del cielo.

Vs. Miller:
[…] Sin embargo, seguían los nartos en su país. Asana se convirtió en perseguidor y no dejaba vivir a los Boratæ *(Asana fydgænæg udī æmæ næ uaxta Boiriatæ cæryn).* Si uno de ellos poseía un buey fuerte, lo degollaba; si tenían un caballo bien alimentado, se montaba encima. Era aprendiz en trabajos de fragua en casa de Kurdalægon. Los Boratæ ofrecieron a Kurdalægon muchos bienes *(bīræ fos):* "¡Mátanoslo!", dijeron. "No puede morir", respondió Kurdalægon, pero él les aconsejó cavar una fosa de siete sajenas alrededor de su fragua. Colocaron fieltro blanco en la fosa y Asana cayó en ella mientras trabajaba. Los Boratæ lo encerraron sólidamente en la fosa.

Abaev:
Las familias de los Boratæ y de los Æxsærtægkatæ mantenían relaciones hostiles *(fid-zærdæ).* Cuando le nació un hijo a Uryzmæg, que fue llamado Ajsana, los Boratæ propusieron tomarlo en *atalykat.* Su ofrecimiento fue aceptado, a pesar de los avisos de Soslan. Cuando el niño hubo crecido, se hizo tan insoportable, tan bien persiguió a los Boratæ que celebraron consejo para hacerlo desaparecer. El herrero Roso, hijo de Būræfærnyg, se encargó de la operación. Cavó una fosa cerca de su yunque, llamó a Ajsana y cuando el muchacho hubo caído en la fosa, los Boratæ la rellenaron.

Pamjatniki I (en el que se invierten las familias):
El hijo de Uryzmæg era *qan* de Safa y vivía con él en el cielo. Una vez, los Æxsærtægkatæ [*sic*] cargaron tres mulos con cargamento de oro y se dirigieron así hacia el cielo, esperando seducir a Safa para que les permitiera matar a su *qan,* el hijo de Uryzmæg, Krym-Sultan. Pero cuando le comunicaron a Safa su intención, los atacó violentamente y los expulsó. Cuando volvían a su morada, se encontraron con el hijo de Safa que preguntó de dónde venían. Le dijeron que habían estado en casa de Safa, llevándole tres mulos cargados de oro para que les permitiera matar a su *qan,* el hijo de Uryzmæg, pero que Safa se había encolerizado y los había expulsado. Entonces el muchacho dijo a los Æxsærtægkatæ: "Dadme las tres cargas de oro y haré matar al hijo de Uryzmæg". Sigue la trampa de la fosa.

Variante manuscrita I (en la que se invierten también las familias). Es Syrdon quien indica, a cambio de una buena recompensa, el medio de suprimir el estorbo: "—Dadme siete veces siete potros que acaben justamente de llevar su primera silla y os enseñaré cómo desembarazaros de él". Y el medio consiste en esto: los Æxsærtægkatæ [*sic*] corromperán a Kurdalægon para que les permita cavar una fosa, etcétera.

En cuanto al modo como los Æxsærtægkatæ descubren el cadáver es, en varias variantes, el diabólico Syrdon y no su perra quien interviene.

En *Vs. Miller,* poco después del asesinato, los Boratæ invitan a los Æxsærtægkatæ a un festín.

> Syrdon, el hermano de los Æxsærtægkatæ, estaba sentado en el sitio de honor. Dijo: "¡Qué cosa más extraña: los Boratæ les han matado a su mejor hombre; y he aquí que los Æxsærtægkatæ vienen a casa de los Boratæ y que los Boratæ los reciben como huéspedes…"
>
> Soslan tenía por buena amiga a la Dueña de los vientos.
>
> Ella le repitió al oído lo que había dicho Syrdon. Entonces Soslan se levantó de la mesa:
>
> —¡Es hora —dijo— que volvamos a nuestra casa!
>
> Regresaron y decidieron terminar.

Según *Pamjatniki* I, Syrdon no ha sido invitado por olvido y cuando, después del festín, algunos miembros de la familia que ha invitado pasan delante de él y se excusan por este olvido, responde: "¡No me gusta encontrarme entre los nartos en una mesa de sangre *(tuǰy fyng)*!" Sozyryko [= Soslan], sorprendido de la expresión, interroga a Syrdon, lo apremia sin miramientos, y Syrdon hace su revelación.

Para motivar el estallido de Syrdon, los *Narty Kadǰytæ* y la *segunda versión manuscrita* introducen un episodio que, por otro lado, constituye una historia autónoma. Para castigar a Syrdon por haber robado su vaca, los jóvenes Æxsærtægkatæ han dado muerte a sus siete hijos, los han cortado en pedazos y los han arrojado en su gran caldero para que acompañen la carne de su vaca. Al descubrir su desgracia, exclama Syrdon:

> ¡Perros de los Æxsærtægkatæ, la tomáis conmigo, pero del cadáver de vuestro muchacho que infecta la fragua de los Boratæ *(fælæ uæ læppujy mard dælæ Boræty kurdadzy ku æmbijy),* bien os guardáis de pedirles cuentas!

En la *primera versión manuscrita,* después de haberse vendido a la familia asesina, Syrdon se vende a la familia afligida: a cambio de siete veces siete bueyes que acaban de recibir el yugo, revela dónde ha sido escondido el cadáver.

Los *Narty Kadǯytæ* añaden al asesinato de Asana un ultraje, inspirado, por otra parte, por una consulta de Syrdon: aprovechándose de que los grandes nartos —Uryzmæg, Xæmyc, Soslan— vagan lejos, en busca del desaparecido, los Boratæ organizan una competición de tiro al arco y suspenden como blanco el cráneo de Asana, al que llaman "cráneo de perro". Cuando, el primero, Uryzmæg, regresa, lo invitan a probar suerte, pero Uryzmæg tiene un presentimiento. Reza: "¡Dios, si este cráneo es el de nuestro muchacho, haz que se eche en mis brazos antes que yo saque mi flecha!" En seguida, el cráneo da un salto y se echa en sus brazos.

2º La maldición sobre los tres Æxsærtægkatæ varía poco.

Los *Narty Kadǯytæ* la justifican como *Pamjatniki* II: a Uryzmæg, que acaba de recibir sobre su pecho el cráneo-diana, se le unen Xæmyc y Soslan.

> ¡Cuál no fue su dolor al recibir la noticia! Las gentes del pueblo quisieron interponerse entre las dos familias, rogando a los Æxsærtægkatæ que perdonaran. Una de sus propias hijas se unió a tales ruegos, pero aquéllos se negaron. En seguida hubieran partido para la guerra, pero no se sentían seguros de vencer porque eran mucho menos numerosos que los Boratæ. Cuando vieron que las gentes del pueblo los importunarían hasta que consintiesen en hacer la paz, subieron a caballo, pasaron con gran restallido de látigos ante la casa de los Boratæ y se dirigieron hacia el pueblo de Xujændon ældar, señor de los peces. Mientras estaban en camino, la muchacha de su familia que deseaba la paz les lanzó esta maldición:
>
> "—¡Que el Dios sin igual, el Dios único, me haga esta gracia! ¡Si rechazáis la paz, que durante siete años vuestra boca elocuente no sepa ya hablar, que vuestra espada cortante no corte ya más, que vuestra flecha infalible no acierte ya más el blanco, y que vuestro caballo corredor no corra más *(avd azy dærγy uæ aræxstdzurag dzyx dzurgæ kud næual kæna, uæ kærdag kard — kærdgæ, ue 'mbælag fat — æmbælgæ, uæ uajag bæx — uajgæ, kæd næ fidaut, uæd)*!"

El mismo encadenamiento en la *segunda versión manuscrita,* donde es Syrdon, en constante doble juego, quien tras haber excitado a los Æxsærtægkatæ a la venganza, les sustrae mágicamente los medios; los Æxsærtægkatæ, que

han decidido ir al encuentro del Señor de los peces, Xujændon, reciben esta maldición de Syrdon: "¡Dios mío, haz que los Æxsærtægkatæ no sepan decir ya palabras elocuentes, que sus corceles no salten ya más, que ya nada puedan hacer con sus fusiles!"

En *Pamjatniki* I las cosas son más vagas. Desde que Syrdon les informa del crimen, Sozyryko y sus compañeros "dan pruebas de hostilidad" hacia la familia asesina. Entonces "la hija de Uryzmæg y de Satana, Mæsty Ælčyst, casada en la otra familia con Sqæl-Beson, se adelanta y echa sobre los suyos una maldición muy general:

> ¡Que vuestro valor y vuestra gloria perezcan entre los nartos! ¡Caed en tan grande debilidad y en tal impotencia que, durante siete años, no seáis capaces de mantener vuestra valentía ni tengáis fuerzas para la venganza: durante siete años, experimentad una miseria como jamás ninguno de los nartos la haya experimentado!

Según *Abaev,* cuando Soslan comprende que ha habido un crimen, jura probar su fuerza sobre los Boratæ y moviliza a Uryzmæg, Xæmyc y Sybælc. Su hermana Satana adivina su proyecto y les ruega que no añadan una calamidad a su desgracia, por causa de la muerte de un solo hombre. Los otros tres Æxsærtægkatæ están a punto de renunciar, pero Soslan los arrastra. Entonces Satana les echa una maldición: ¡durante un año entero que sus espadas no corten, que sus caballos no corran, que sus respuestas sean ininteligibles! Furioso, Soslan le devuelve la maldición: ¡que el asno macho de los Boratæ *(Boriati næl xædæg)* la persiga durante un año! Los cuatro nartos se ponen en camino para ir a "Kænti Xujændag".

Según *Vs. Miller,* después de haber dejado la sala del "festín de sangre" por orden de Soslan,

> los Æxsærtægkatæ regresaron y decidieron terminar. Su hermana Agunda estaba casada entre los Boratæ. Les dijo: "No huyáis: la sangre se limpia con el agua y os pagaremos vuestra sangre". Entonces le dijeron a su hermana: "¡Que el Asno de los Boratæ" se eche sobre ti! ¡No nos retendrás *(Boiriaty xæræg dyl sliuræd, ku næ næ bauromai uæd)*!" Ella subió a la cima de la torre, con el Asno de los Boratæ tras ella *(Jæxædæg mæsydi særmæ fæcæicydi, xæræg dær jæ fæstæ).* Entonces ella los maldijo: "¡Que durante siete años vuestra cortante espada no corte más! ¡Que vuestro caballo corredor no corra más! ¡Caiga sobre vosotros la ira de quien os reciba! ¡Que durante siete años, Kæncy-Sær Xuændon ældar

> no abra la boca para hablaros!" Decidieron entonces ir a casa de Xuændon ældar y huyeron.

El narrador de esta variante, como se ve, no ha sido muy feliz: la última frase de Agunda demuestra claramente que los grandes Æxsærtægkatæ no "huían", sino que pretendían, desde un principio, pedir refuerzos al ældar, y que su hermana lo sabía o lo adivinaba. Hacer que fracasara este trámite, que puede dar la victoria a los adversarios de los Boratæ: tal debía ser, pues, como en la variante de referencia, la intención bien premeditada de la maldición. Pero el narrador le ha dado, si no otro efecto, al menos un origen distinto: Agunda echa una maldición a los que lo hicieron primero respecto de ella, que contra ella lanzaron al extraño Asno de los Boratæ, ese animal lujurioso que las mujeres tienen buenas razones para temer. Es decir, en suma, que el orden de las maldiciones es el inverso del que aparece registrado en la variante de *Abaev.*

El orden de los acontecimientos tampoco resulta satisfactorio en la *primera variante manuscrita,* que igualmente reduce el efecto de mal agüero de siete a un solo año. Aquí, Satana, hija de la familia demandante, está casada con un miembro de la familia homicida:

> Ésta comenzó invitando a las dos familias a que hicieran las paces, pero como no se conciliaban, maldijo a los suyos:
>
> —¡Que durante un año vuestra flecha no alcance el blanco, que vuestro cuchillo no corte, que vuestro caballo no corra en las carreras!
>
> Como aquella guerra se prolongaba sin que ninguno de los bandos triunfara sobre el otro, Uryzmæg, Xæmyc y Batraz partieron en busca de tropas…

3º El fracaso de los tres Æxsærtægkatæ.

En este punto, las variaciones son insignificantes. El nombre del príncipe a cuyo lado van los tres grandes Æxsærtægkatæ a buscar refuerzos aparece de distintos modos, pero se trata siempre de deformaciones de Kæfty-Sær Xujændon ældar y es siempre el mismo personaje, dotado de igual privilegio. El número de los fracasos, luego de los triunfos de los tres solicitantes, varía. Veamos en *Narty Kadǰytæ:* el cuadro más completo.

> Los tres Æxsærtægkatæ llegaron a casa de Xujændon ældar. Lo mandaron avisar y salió aquél a su encuentro. Pero cuando le hablaron, su habla estaba tan alterada, que no entendió nada y dijo a los suyos:
>
> —¡Llevadlos al gallinero, y dadles ahí de comer!

Unos días después, hubo en el pueblo una cuestión de venganza que dirimir. “Nos hace falta el consejo de un extranjero”, decidió la gente, y fueron a buscar a Uryzmæg.

—Te escuchamos, huésped nuestro —dijeron.

Uryzmæg habló, pero los jueces no comprendieron ninguna de sus palabras y lo despidieron.

Un poco más tarde hubo una carrera en honor de un muerto y se mandó recado a los Æxsærtægkatæ que enviaran un caballo. Enviaron el caballo pío, pero el pobre animal quedó tan rezagado que la fiesta se había acabado cuando alcanzó la meta.

A la carrera siguió un concurso de tiro. Xæmyc y Soslan participaron, pero cuantas flechas dispararon cayeron a buena distancia del blanco.

En fin, para degollar al buey del sacrificio funerario, tomaron la espada de Soslan: no pudo cortar ni un pelo del cuello de la víctima.

Después de esto, Kæfty Sær Xujændon ældar no volvió a mirar a los Æxsærtægkatæ y para nada contó con ellos.

No obstante, los siete años de la maldición tocaron a su fin. Un día, en la más profunda desesperación, Soslan afiló su espada y no requería más agua que la de sus lágrimas. “¡Ay, ay —gemía—, ¿no hubiera sido mejor que Dios nos aniquilara?… Pero ¿es posible dejar sin castigo los desdenes de Xujændon ældar…?” En su cólera, levantó su espada toda ella mojada de lágrimas y la dejó caer sobre la piedra: la piedra se hendió y la espada penetró en la tierra con tales chispas que, a lo lejos, las yerbas secas de la montaña Aryq se inflamaron. ¡Cuál no sería la alegría de Soslan!

Luego hubo de nuevo en el pueblo una cuestión de venganza y fueron otra vez a buscar a Uryzmæg:

—¡Habla, anciano!

Uryzmæg habló, y cuando hubo acabado, las gentes estaban tan satisfechas que nadie encontró nada que agregar ni que sacar de sus palabras.

Hubo otra carrera funeraria y se invitó a los tres extranjeros a que enviaran un caballo. Hicieron correr el caballo pío de Uryzmæg. Los otros caballos no habían cubierto la mitad del recorrido, cuando ya aquél había llegado, y a todo lo largo de la carrera había tenido tiempo de arrancar la cola de un rival, la oreja de otro…

Se les convidó luego a participar en el concurso de tiro. Soslan montó a caballo y apuntó con tanta exactitud, caracoleando al mismo tiempo, que su flecha cortó en dos el blanco.

Finalmente se solicitó la espada de Soslan para matar al buey de la ofrenda

funeraria. Apenas hubo tocado el cuello de la víctima, cuando la cabeza fue cortada y con ella las rodillas del sacrificador.

Sólo de sus hazañas corría el rumor. "Son hombres extraordinarios —se decía—. Sus lenguas son invencibles, como sus caballos, como sus armas…"

El único texto aberrante es el de *Pamjatniki* I, que sustituye estas escenas de prueba por otra tomada de un relato distinto del ciclo de Uryzmæg.[5] En esta variante, como se ha visto, la maldición que recae sobre los tres héroes sólo comporta la extrema miseria. Es como consecuencia de tal miseria que Uryzmæg elogia sus servicios a Kæfty Sær Xujændon ældar como guardián de sus manadas de caballos. Mañana y tarde acude a saludar a su amo, pero éste, sentado sobre su silla con las piernas cruzadas, no le presta atención alguna. Esta situación dura siete años enteros. El último día, Uryzmæg saca su espada de la vaina y dice:

"Durante siete años he apacentado las grandes manadas de Kæfty Sær Xujændon ældar. Cada día, mañana y tarde, le he venido a desear los buenos días y las buenas noches, como requiere la educación. Pero él, sentado sobre su silla, con las piernas cruzadas, no me ha prestado atención alguna." Entonces levantó su espada y partió en dos un yunque. "Ya que durante siete años —dijo— Kræfty Sær Xujændon ældar no ha comprendido que yo era el narto Uryzmæg y no ha dirigido hacia mí su mirada, ¡que en el otro mundo coman mi padre y mi madre asno y perro si yo no lo decapito con un tajo de mi espada!"

El hijo del ældar asiste a esta prometedora demostración y corre a advertir a su padre.

4º El ejército mágico.

En todas las variantes, el ældar, a partir del momento en que conoce a los héroes que ha ignorado y ultrajado, va a encontrarlos, les pide excusas y les pregunta lo que han venido a buscar. Así en *Narty Kadǰytæ:*

El mismo ældar vino a encontrarlos:

—Perdonad, huéspedes míos, no sabía yo qué hombres érais. Dejadme preguntaros: ¿quiénes sois? ¿Qué venís a buscar?

—Hemos venido —le respondieron— a pedirte un ejército de hombres. Cuando estábamos en camino alguien nos ha echado una maldición que nos ha perseguido durante siete años.

—Sólo puedo proporcionar soldados —dijo el ældar— a quien sea capaz de adivinar su número. Además, apenas ven al enemigo, mis soldados se lanzan todos al asalto, y sabed que deberéis entregar la mujer de vuestro jefe al que primero golpee con la espada la puerta del recinto, y el caballo de vuestro jefe al que lo haga en segundo lugar.

Los Æxsærtægkatæ quedaron consternados. “Vamos a preguntar a Satana —dijeron finalmente—. Si no nos saca de este apuro no hallaremos la salida por nuestra propia cuenta.”

Uryzmæg regresó al pueblo y con aire sombrío se dejó caer en su silla.

—¿Qué hay de nuevo, anciano? —le preguntó Satana.

—¡Ay! Ciertamente, hallamos soldados, pero con qué condiciones: al primero que golpee con la espada la puerta de los Boratæ tengo que darle a mi mujer, es decir, a ti. Y al segundo, debo entregarle mi caballo. De mi caballo no me preocupo, pero… Hemos hecho la prueba sobre el camino y entre los caballos del ejército que nos dan hay tres que corren tan de prisa que nadie los puede alcanzar. ¿Cómo resolverlo?

—¡No te inquietes, anciano, ya hallaré el medio de rezagarlos! —dijo Satana.

—Y eso no es todo. Kæfty Sær Xujændon ældar me ha dicho en semejantes términos: “No puedo conceder soldados más que a quien sepa adivinar su número”.

—Tampoco te inquietes por ello —dijo Satana—. Y ahora, descansa. Mañana por la mañana te daré mi respuesta.

Y Satana se puso a cortar y a coser un pantalón de tres piernas.

A la madrugada había concluido su labor y colgó su obra del muro de su torre.

¿Dónde no encontraríamos el diablo que era el narto Syrdon?

Pasó cerca de la torre, miró el pantalón y dijo:

—¡Eso sí que es raro! Los Boratæ tienen 100 veces 100 soldados y los Æxsærtægkatæ el doble. Entre ellos los hay cojos, bizcos y mancos, pero jamás he visto uno con tres piernas. ¿Para quién, pues, habrá hecho Satana ese pantalón?

Satana lo oyó y transmitió el precioso mensaje a Uryzmæg, que en seguida fue a comunicarlo a sus compañeros. Entonces, Xujændon ældar les dijo:

—Montad en vuestros caballos y galopad delante de vosotros sin mirar hacia atrás. Si os volvéis, mis soldados dejarán de salir *(sbadut, uædæ, nyr uæ bæxtyl æmæ, ænæ fæstæmæ fækæsgæjæ, razmæ tæxut; fæstæmæ ku rakæsat, uæd me ’fsad uæ fæstæ nal acæudzysty).*

Uryzmæg, Xæmyc y Soslan ensillaron y lanzaron sus caballos al galope. Al cabo de algún tiempo, asaltado por una sospecha, y por ver si Xujændon ældar

no se había burlado de ellos, Uryzmæg se volvió: la llanura entera estaba negra de soldados.

—¿Por qué te has vuelto? —le dijo uno de ellos. En efecto, apenas hubo Uryzmæg mirado hacia atrás, la puerta por la que los ejércitos salían de la torre se cerró y ni un soldado más salió *(Uryzmæg fæstæmæ ku fækast, uæd, æfsædtæ cy mæsygæj cydysty, uyj duar axkædta, æmæ innætæn racæuæn nal uyd).*

—Con éstos tendremos bastante —dijo Uryzmæg.

Uno de los jinetes del ejército tomó bríos… Iba a golpear con la espada la puerta de los Boratæ cuando Satana rezó una plegaria:

—¡Dios, concédeme que los tres primeros jinetes tropiecen sin perder la vida y que Uryzmæg pase delante!

Le fue concedido tal deseo. Los tres jinetes tropezaron y fue Uryzmæg quien primero golpeó en la puerta y la hundió. Los soldados hicieron una matanza entre los Boratæ *(æfsædtæ nyccaγtoj Boræty).* Excepto los niños y las mujeres, no dejaron ningún superviviente.

En la de *Vs. Miller:*

El ældar hizo proclamar por el pregonero: "¡Esta noche doy un festín a nuestros huéspedes! ¡Traed bebidas y comida, degollad bueyes!" Luego hizo venir a los Æxsærtægkatæ y les dijo:

—¡Que vuestro corazón no se irrite contra mí! Si no os he hablado durante siete años es porque estabais bajo el efecto de una maldición. Ahora, decid lo que queréis de mí.

Le dijeron:

—Danos cuantos hombres nos sean necesarios. Respondió:

—Mañana por la mañana, el que de vosotros tres se considere como mejor jinete, que monte a caballo. Allá abajo, en la estepa, hay una tumba. Que golpee la puerta con su pie: aquélla se abrirá. Luego, que se aleje al galope y que no mire hacia atrás. Entonces aparecerán los hombres *(… jæ bæxyl sbadæd æmæ uartæ bydyry ju obau æmæ ūtæn jæ duar jæ zæbætæj cævæd, uæd baigom ūdzæn, jæxædæg līdzæd, fæstæmæ ma fækæsæd, uæd ūm adæm ūdzæn).*

Por la mañana, Uryzmæg ensilló su caballo, fue a golpear la puerta y le siguió tan gran número de hombres que colmaron la planicie.

—¿Qué hay que hacer? —dijeron los nartos—. No podemos conocer su número, no nos servirán de ayuda.

Uryzmæg regresó a su casa y dijo a su mujer:

—No sé cómo enumerar el ejército.

—Ya encontraré el medio —dijo ella.

Cosió un pantalón de tres piernas y lo tendió sobre una piedra. Por la mañana, Syrdon pasó y se extrañó: "De la tarde a la mañana he vagabundeado entre los soldados de los Æxsærtægkatæ. He contado 100 veces 100 y 300, y a ninguno he visto que tuviera tres piernas". Fue así como descubrieron el número de sus soldados y, desde aquel instante, los soldados estuvieron a su servicio.

Uryzmæg dijo entonces:

—¡Al que primero plante la bandera en la casa de los Boratæ yo le daré mi mujer Satana!

Se lanzaron al ataque y un hombre iba delante, otro en segundo lugar, Uryzmæg en el tercero. Satana conocía esta decisión y temía ser la prenda de algún otro que no fuera su marido. Desde el tejado de la casa, los miraba. Rogó a Dios:

—¡Dios, Dios mío, que muera el primero!

El primero fue herido y murió. El segundo pasó delante y se adelantó, bandera en mano. De nuevo, Satana rezó a Dios y también éste resultó muerto. El tercero era el propio Uryzmæg. Alcanzó la casa de los Boratæ y plantó en ella su bandera. De esta manera conservó a su mujer Satana como suya.

Hicieron una matanza entre los Boratæ, se llevaron el botín y regresaron a sus casas, donde viven todavía. ¡Vivid felices hasta que reaparezcan!

Según *Abaev,* la aparición de los soldados tiende a ser natural. Cuando Kænti Xujændag, arrepentido, pregunta a los cuatro nartos qué regalo desean a su partida, dicen que necesitan armas. En seguida se las concede, convoca a sus gentes y le dice a Soslan que vaya a la llanura y marche por ella largo tiempo sin volverse. Los cuatro nartos marchan. En un determinado momento, Soslan no aguanta más y mira hacia atrás: una multitud le sirve de cortejo… En las cercanías del pueblo se detienen para contar sus tropas: no lo consigue. Entonces una hechicera *(k'olibadæg uosæ)* hace el pantalón de tres piernas que, al intrigar a Syrdon, lo lleva al revelador soliloquio. Inmediatamente, los Æxsærtægkatæ atacan a los Boratæ y los exterminan con excepción hecha de una mujer encinta, por virtud de cuyos hijos renacerá la familia.

En la *segunda variante manuscrita,* la entrega de los soldados ha perdido todo carácter maravilloso:

El ældar fue al encuentro de los nartos y les dijo: "Perdonadme por no haber venido antes, pero decidme quiénes sois y de qué nación". Los Æxsærtægkatæ se presentaron y le dijeron que habían venido para pedirle un ejército.

—Me es imposible —respondió— entregar mis soldados a quien no conoce su número, millares y centenares.

Los Æxsærtægkatæ reflexionaron y para saber el número enviaron mensajeros para que interrogaran a Satana. Ésta cosió un pantalón de tres piernas y lo colgó de la puerta de la casa de Syrdon. Soslan se escondió no lejos de aquel lugar. Saliendo de su lugar, Syrdon vio el pantalón. Se paró y dijo: "¿Quién ha cosido esto, y para quién? ¡Kæfty Xujændon tiene tantos millares y tantos centenares de soldados, y yo bien sé que ninguno de ellos necesita un pantalón de tres piernas!" Soslan corrió a comunicar la noticia a sus compañeros, que habían quedado con Kæfty Xujændon. Cuando éste hubo comprobado que los Æxsærtægkatæ conocían el efectivo de sus tropas, las puso a su disposición y los Æxsærtægkatæ aniquilaron a los Boratæ.

Sólo la variante de *Pamjatniki* I es aberrante, pero en la mayoría de las divergencias resulta claramente alterada. Principia con una "sorpresa", inútil para la acción, que da Uryzmæg a su mujer, y que parece derivada de un episodio menos decente del ciclo del viejo héroe.[6]

—Necesito un ejército —dijo a Xujændon Uryzmæg, al que se habían juntado Xæmyc y Sozyryko [= Soslan]. Te pido que reclutes uno para mí entre tu pueblo. Esta fuerza me es muy necesaria; sin ella me es imposible salir adelante.

—Cuando yo abra la triple puerta de mi castillo, saldrá de él un ejército innumerable. ¡Aquél de vosotros que se considere el más rápido que cabalgue delante de este ejército!

Uryzmæg montó su caballo pío y se adelantó. Cuando se volvió a mirar, la puerta se cerró y ningún otro hombre salió.

Xæmyc y Sozyryko quedaron con el ejército, mientras que Uryzmæg tomaba el camino de su casa. Al acercarse, su barba tomó el color de la nieve. Encontró a su mujer Satana en la miseria en que la había dejado, animando la lumbre. No le quedaba más que una oca. Satana no reconoció a Uryzmæg, pero no por eso dejó de degollar su oca para preparar un suculento plato. Uryzmæg tenía la costumbre de ofrecer el "trozo de la amistad" en la punta de su cuchillo.

Para saber con quién se las tenía, si con Uryzmæg o con un extraño, Satana había puesto un muslo de la oca debajo de los demás pedazos. Uryzmæg lo buscó, lo descubrió y lo ofreció a Satana con la punta de su cuchillo. Entonces comprendió ella que el huésped no era otro que su marido y le dijo:

—Te he reconocido por tu modo de dar el bocado de la amistad. Tú eres nuestro viejo. Si tras tantos días y años de miserable vida vuelves entre los nartos sin gloria, ¡quedes para siempre deshonrado entre ellos! Si no, ¡Dios te haga ilustre!

—He encontrado un pequeño ejército —respondió Uryzmæg.

No dijo nada más, pero Satana comprendió que el ajuste de cuentas entre las dos familias era cosa inminente. Una hija de Satana y Uryzmæg estaba casada en la otra familia con un tal Sqæl-Beson, poseedor de una coraza que había venido al mundo al mismo tiempo que él y que lo hacía invulnerable. A requerimiento de su madre, la joven esposa deshizo un trozo de la coraza y lo llevó a Satana que la frotó con la orina de su hija: de inmediato quedó anulada la virtud de la coraza entera.

Uryzmæg volvió junto al ejército mientras Satana cosía un pantalón de tres piernas y lo colgaba de la pared. Al ver aquella extraña prenda, los nartos creyeron que había perdido la cabeza. "¡Eso sí que es extraño! ¿Qué significa esto? Los pantalones se cosen con dos piernas, y Satana lo ha hecho con tres. ¿No es eso raro?" Syrdon les dijo:

—Esto anuncia que los Boratæ [no se olvide que esta variante invierte las familias] están a punto de traer hasta aquí, de tres lados, tres grandes cuerpos de ejército, y que van a destruir la casa de los Æxsærtægkatæ.

Los nartos lo trataron de embustero. Se limitó a contestar: "¡Ya lo veremos!"

Al aproximarse los ejércitos de Uryzmæg, Sqæl-Beson salió de su casa y se sentó encima de la puerta de hierro del recinto con las piernas cruzadas, confiando en la virtud de su coraza. Miraba hacia los tres lados desde los que se aproximaban los soldados. Cuando Uryzmæg, llegando en cabeza de su cuerpo de ejército, advirtió al insolente personaje, le lanzó dos flechas que fallaron su meta y se hundieron en los montantes de la puerta. Entonces, Satana, que observaba desde lo alto del séptimo piso de su torre, le gritó:

—¡Oh, nuestro viejo hombre, tu valor y tu fuerza han menguado!

—Me cuesta trabajo —respondió Uryzmæg—. ¡Duro es comer la propia carne y los propios huesos! No quiero perder a mi hija…

Entonces decidió lanzar una tercera flecha, que atravesó de medio a medio a Sqæl-Beson y lo hizo caer, ya muerto.

Los ejércitos de los Boratæ saquearon la ciudad de los Æxsærtægkatæ, mataron a sus mejores hombres, entraron en todas las casas, evitando tan sólo el barrio de los herreros. Fue así como los Boratæ aniquilaron a los Æxsærtægkatæ entre los nartos.

INTERPRETACIÓN: 1. LOS FUERTES CONTRA LOS RICOS

Generaciones sucesivas de folcloristas han leído este relato en todas sus variantes sin sospechar en él otra cosa que una acumulación de aventuras pintorescas y extrañas, caprichosamente acomodadas y no menos caprichosamente distribuidas entre las dos familias enemigas. Incluso ciertos recitadores, los que han suministrado *Pamjatniki* I y la *primera variante manuscrita,* por la inversión que han operado sobre los papeles de las dos familias, han demostrado con suficiencia que no consideraban tampoco tal o cual episodio como diferencialmente característico de la una o de la otra, y puede pensarse que incluso los otros informadores, los que han mantenido las dos familias en sus posiciones tradicionales, no reconocen una mayor conveniencia lógica entre las definiciones funcionales de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ, por una parte, y por otra, lo que unos hacen o sufren durante su guerra.

Me propongo establecer que no ha sido igual en todos los tiempos; que los primeros autores de esta pequeña epopeya, al contrario, hasta en el más pequeño pormenor, han sido guiados por las definiciones de sus personajes y por los caracteres y los modos de acción de los que estas definiciones estaban henchidas; que las escenas que han imaginado están destinadas a poner en evidencia, en un antagonismo instructivo, lo que podría llamarse (ya que toda guerra es un juego) las bazas de cada una de las familias. Su análisis ha sido doble —y doble será, por tanto, el nuestro— porque las bazas reconocidas por derecho a una de las partes, los Boratæ, son de dos clases. Una domina los preliminares, la otra los episodios mismos y la conclusión del conflicto. Observémoslos sucesivamente.

La causa del drama, causa única o sólo próxima, según las variantes, es constantemente el asesinato de un hijo de Uryzmæg por los Boratæ, y si algunas variantes parecen atribuir todas las culpas a los Boratæ, otras les proporcionan a nuestro juicio alguna excusa y comparten las culpas: el chiquillo era insoportable y antes de perder su vida en el asunto había hecho imposible la de los demás. ¿De qué manera? Simplemente, llevando al extremo el tipo de los "jóvenes" de su familia, pareciéndose como un hermano a ese otro perseguidor de los Boratæ que es Batraz. No se ha olvidado lo que dice la variante de referencia: el herrero Kurdalægon, curiosamente colocado aquí entre los Boratæ, tenía en *atalykat* al hijo de Uryzmæg, Ajsana: "Cuando el pequeño hubo crecido, se puso a causar sinsabores a los Boratæ, hasta que éstos se pusieron de acuerdo para matarlo". La variante de Vs. Miller, antes del conflicto entre las dos familias, comienza por presentar a un Asana terrible:

> Una vez que Soslan y Uryzmæg se hallaron en pleno campo se encontraron con los tres hijos de Azn que los interpelaron con insolencia: “Esta tierra es nuestra”, dijeron. Y reclamaron el tributo que los nartos les debían. Espantados, los dos nartos regresaron apresuradamente y pidieron consejo a Satana, que les dijo: “He confiado mi hijo a Don Bettyr, el Señor de las aguas, para que lo eduque. Si él no nos saca del apuro, nadie más puede hacerlo”. Se fue entonces para recobrar al niño, llamado Asana, hijo de Uryzmæg. Asana marchó contra los tres hijos de Azn, los mató y volvió con sus despojos. Pero entonces se convirtió en el perseguidor de los Boratæ, no permitiéndoles vivir con tranquilidad. Si uno de ellos tenía un buey fuerte, lo degollaba; si tenían un caballo bien alimentado, se montaba encima…

La analogía con el joven y terrible Batraz —ausente en todas las variantes del relato que nos ocupa— queda a veces más acentuada. Así como Batraz, en los primeros tiempos, llevaba una vida doble, ya sucio y descuidado, sentado junto al hogar, ya deambulando por las calles de la población narta, y temible para quien tropezara con él, así también en la *primera variante manuscrita,* al muchacho se le llama *fænykguz,* “el ceniciento”, el inútil que vive en la ceniza. Pero al propio tiempo, como Batraz, ha sido “templado” en la fragua de Kurdalægon, y como Batraz en la segunda parte de su carrera, vive en el cielo, de donde baja para mortificar a la otra familia, hasta el punto de que nadie se atreve a salir de su casa.

A las provocaciones, a las vejaciones de este verdadero *márya* en el que se expresa sin moderación lo que, turbulencia en el niño, se convertirá en valentía y audacia en el adulto, ¿cómo reaccionan los Boratæ? No es que a los insultos de Batraz no quieran responder por la fuerza. Sería posible, sin embargo: en el momento mismo en que el Batraz-ceniciento desciende de la aldea de los Æxsærtægkatæ a la de los Boratæ haciendo mil afrentas, basta que su madre putativa, Satana, lo agarre y lo lleve de nuevo al redil. Pero ¿no es Satana misma una Æxsærtægkatæ? Ellos, los Boratæ, no tienen en su dotación funcional ni la fuerza ni el valor. Como en cualquier circunstancia se muestran viles, tienden una trampa indescubrible, preparan y realizan un crimen cobarde que les da la esperanza de la impunidad, y en efecto, sin la intervención maligna y un poco sobrenatural de Syrdon o de su perra, no hubiera traído consecuencias: no de otra forma procede el principal de los Boratæ, Būræfærnyg, una vez resuelta la ejecución del padre de Batraz.

Pero su acto de venganza no sólo se caracteriza por la falta de coraje; utilizan en él lo que es, por definición, su medio por excelencia, la riqueza, el dinero. Corrompen, compran la ayuda o el consejo de quien puede entregarles

al joven aguafiestas: los textos varían sólo sobre la identidad del corrompido y sobre el precio de la compra. En *Pamjatniki* I, los Boratæ (por inversión, el texto dice los Æxsærtægkatæ) ponen tres cargas de oro sobre unos mulos y los ofrecen a Safa para que les permita matar a su pupilo; él los expulsa, pero su hijo se deja convencer. En *Vs. Miller,* es al propio padre putativo, Kurdalægon, a quien los Boratæ corrompen dándole *biræ fos* ("muchos bienes"). En la *primera variante manuscrita,* es primero a Syrdon que compran, por ofrecimiento suyo, pues aún es menos moral que ellos: "Dadme siete veces siete potros que acaben de recibir su primera silla —dijo él— y yo os enseñaré cómo desembarazaros del ceniciento". Aceptan ellos y, por consejo de Syrdon, compran también la conciencia de Kurdalægon.

Así, en este preconflicto en que los Fuertes son representados por su joven muchacho desmedido, perseguidor, imprudente —todo lo que, mejor dosificado y mejor empleado, constituye las virtudes del guerrero—, los Ricos responden por su medio propio. Se sirven de su riqueza, pero vergonzosamente, para sobornar a alguien o pagar un consejo criminal: comportamiento natural según esta ideología caucasiana, cherquesa y oseta, en que los bienes de fortuna y los que los acumulan son mirados sin estima, si no sin codicia. Ciertamente, indagando página por página en los abundantes archivos de la epopeya narta, podría sorprenderse a uno de los Æxsærtægkatæ, uno de los más valerosos, comprando una conciencia: no conozco yo una escena similar. Sus astucias son a veces bárbaras, no viles. Aquí mismo, en la *primera variante manuscrita,* Syrdon les vende luego, a ellos también, un servicio de su saber, a cambio de "siete terneros que acaban de llevar el yugo por vez primera", pero la revelación que les hace no es una fórmula de asesinato; es lo que ellos buscan con honra desde días y días y lo que tienen moralmente derecho a conocer: la suerte de su joven muchacho desaparecido, el lugar donde se oculta su cadáver.

Interpretación: 2. Los Fuertes contra la multitud

El conflicto propiamente dicho no está repetido de forma ideológica con esta introducción. Ciertamente, aquí también, la especialidad bélica de unos se contrapone con vivacidad a la ineptitud de los otros para resistir el enfrentamiento que han esperado evitar: los Boratæ no hacen ningún preparativo, aguardan, sufren; en la fase final, no se les ve siquiera esbozar una defensa ni intentar un duelo; la única variante que describe señaladamente la conducta de uno de ellos, Sqæl-Beson, lo muestra sentado sobre su muro de hierro, confiando en

la coraza nacida de su madre con su cuerpo y que él cree todavía infrangible, y es sin mérito, como blanco, que desafía al enemigo, no como combatiente. Los Æxsærtægkatæ, al contrario, "piensan" la guerra que les ha sido impuesta, forjan un plan, atacan al enemigo con tres cuerpos de ejército, y primero se procuran las tropas y las capitanean.

Pero no reside ahí el principal interés de los dos episodios en los que consiste toda la guerra. Una segunda contraposición ahí adquiere relieve, prolongando y completando la contraposición primera del valor y de la riqueza: la familia de los héroes cuenta con individuos excepcionalmente fuertes y valerosos, pero poco numerosos; mientras que los ricos, poco valientes, tienen sobreabundancia no sólo de bienes, sino también en material humano. Las cuestiones que plantea el relato y que conceptualmente lo dotan de interés son éstas: ¿cuál de las dos filiaciones lleva en sí promesa de victoria? Y si las dos filiaciones se equilibran, ¿cómo se clarificarán?

El problema del número se halla explícitamente formulado en varias de las variantes, pero está presente en todas: la "huida" de los tres grandes Æxsærtægkatæ hacia el príncipe donador de tropas inagotables no puede tener otro sentido. Ahora bien, es de gran importancia para el exégeta, pues es como un testigo fósil de una concepción de la tripartición funcional más arcaica que la que sobrevive en el marco de las tres familias nartas. En efecto, desde el momento que se trata de "familias", ninguna necesidad obliga a atribuirles efectivos desiguales: la de los valientes tiene el lógico derecho a ser tan prolífica como la de los ricos, y por otro lado, fuera de estas escenas de antagonismo, su pequeño número relativo no se menciona nunca. ¿Cómo explicar, pues, que cuando la distinción conceptual de las dos familias se expresa en una oposición dramática, en una guerra, el valor se acompañe de la nota "escaso número" y la riqueza de la nota "multitud"? Para comprenderlo, hay que remontarse muy arriba, hasta una expresión de la tripartición funcional no en familias sino en clases sociales, reales o ideales: en un modelo de tipo indoeuropeo o indoiranio era normal que el grupo de los sacerdotes, aunque el más honorable, fuera el menos numeroso, y que después de él, el cuerpo de los guerreros, pese al prestigio que lo rodeaba, fuera menos numeroso, mucho menos numeroso que el conjunto de los ganaderos y los agricultores. Textos bien conocidos, redactados en los medios que más conscientemente han asentado la teoría de las tres funciones, tienen en cuenta esta ley de naturaleza. La caracterización por el número es incluso tan clara que basta a veces, alusivamente, para señalar las tres clases sociales. Sólo citaré un ejemplo, reconocido por James Darmesteter[7] y precisado por Émile Benveniste.[8] Se encuentra en el Avesta:

Cuando Ahura Mazdá ordena a Yama que construya el *vara* [= reducto] subterráneo que sustraerá las muestras de la buena creación a la furia del invierno que se aproxima, añade una precisión que los intérpretes no han advertido: "En la primera parte (de esta región subterránea), haz nueve pasadizos (o divisiones); en la de en medio, seis, y en la última, tres. En las divisiones de la primera parte, lleva la semilla de 1 000 hombres y mujeres; en las de la segunda, de 600; en la de la última, de 300". Así procede Yama.

En la continuación del relato no se nota ningún motivo aparente para esta ordenación, que se aplica exclusivamente a los humanos. Ni los animales ni las plantas son objeto de una medida semejante. Los propios seres humanos no son admitidos más que después de una selección que elimina a los que el Espíritu Malo ha marcado con una tara o alguna deformidad. Yama deberá, pues, basarse en otra cosa que no sean los caracteres individuales para operar los agrupamientos. Además, la división es tripartita: tres regiones; tres, seis y nueve pasadizos; 300, 600, y, probablemente, 900 [*hazaṅra* "mil" destruye la proporción] seres humanos. Finalmente, no se trata de seres vivientes, sino de la "semilla" de seres. El objeto no es, pues, el de modificar el orden de una sociedad realizada, sino el de crear una nueva humanidad, el de adecuar a las generaciones futuras a los lugares a que los ha destinado la sabiduría divina. La sociedad ideal se distribuirá en tres agrupamientos de extensión desigual, que se hallan también en la proporción de uno a tres. La única hipótesis que abarca el conjunto de estas particularidades es que Yama establece en su reino subterráneo, que es a la vez la cuna de los vivos y el paraíso de los justos, el prototipo de las clases sociales.

Esta afinidad ideológica de la "multitud" y de la tercera función, por natural que pueda ser, merece ser examinada de cerca. Tiene varias raíces en la realidad. Ante todo, un guerrero cabal, sea cual sea, por ejemplo uno de esos *marya* indoiranios que han hecho temblar o derrumbarse, durante las invasiones de comienzos del segundo milenario, a los más grandes imperios del Próximo Oriente, "vale" varios productores, muchos productores, y se destaca como individuo por su nombre, por su gloria, sobre el fondo anónimo del campesinado. En la evolución de la sociedad se encuentran todavía, en oposición a formas más variadas de aristocracia, esta representación de una "masa": palabras como el griego πλῆθος, el latín *plebs,* ponen en evidencia el aspecto multitudinario.

Por otra parte, la multitud, aplicada a todas las cosas, incluidos los hombres, es realmente una forma y un medio de la riqueza. El hombre, para los indoiranios, sea *nar,* el hombre de élite, principalmente el guerrero y a veces también

el sacerdote, o bien *vīrá,* el hombre doméstico y económico, trabajador y procreador, y éste, para servir y cumplir su misión, debe multiplicarse lo más posible. Cuando un poeta védico pide a los dioses la prosperidad para su amo, analiza naturalmente esta noción en *áśvavat, gómat, vīrávat,* asociando sobre un mismo plano los *hombres*-*vīrá* y las dos principales especies de animales domésticos, el caballo y el buey.

En fin, míresela desde donde se le mire, la tercera función está asediada y fundamentada por lo múltiple. Mientras que la primera y la segunda se definen fácilmente la una por la administración de lo sacro y la otra por la fuerza guerrera, la tercera escapa a la simplicidad de una fórmula y se caracteriza mejor por una enumeración de nociones próximas pero distintas, irreductibles incluso a la de abundancia: riqueza, fecundidad, salud, paz, goce, interés por el subsuelo, etc. Ligada a la vida terrestre de los hombres, tiende a fragmentarse, en la mitología, en una infinidad de matices y de aplicaciones: al personal divino limitado que administra los dos niveles superiores se opone así, por todas partes, el numeroso equipo que campa en los rincones y recovecos del tercero sin que sea posible extraer un jefe, reconocer en él un dios más representativo que los demás. Una expresión pasmosa de esta situación está dada por la leyenda romana del sinecismo, de la fundación de una sociedad unitaria por la fusión de las sociedades preexistentes, por una parte los compañeros del semidiós Rómulo, hijo de Marte y protegido por Júpiter, reforzados o no por la tropa de un especialista etrusco de la guerra; por otra, los ricos sabinos de Tito Tacio. La ciudad naciente recibe sus cultos de unos y de otros. Pero mientras Rómulo funda sólo el de Júpiter, a Tito Tacio se le atribuye haber introducido una buena docena de divinidades que guardan todas relación con variedades de la fecundidad humana o de la prosperidad agrícola, con las estaciones, con el subsuelo o con el mundo de los muertos. Por lo demás, el mismo Quirino, el dios de la masa de los quirites cuyo nombre, salvo especial intención, se emplea sólo en plural, no es más que uno de esos dioses entre los restantes y su flamen principal, a diferencia de los de Júpiter y de Marte, le sirve menos que a varias divinidades de su nivel. La reflexión de los más viejos romanos lo ha escogido ciertamente para resumir este tercer nivel en una fórmula teológica que debía ser corta y directa, pero está tan lejos de expresar todo lo que representa que, en circunstancias particulares, la tríada Júpiter-Marte-Quirino tiene variantes tales como Júpiter-Marte-Robigo, Júpiter-Marte-Flora.

Tenemos, pues, aquí, en este rasgo de las leyendas nartas, un indicio seguro de que en tiempos más antiguos la ideología alana, escítica, de las funciones correspondía a una estructura social en niveles, y en niveles jerarquizados.

Mientras que en los relatos que leemos las tres familias nartas son presentadas como iguales, autónomas y no complementarias, la oposición fósil de los Boratæ como masa a los Æxsærtægkatæ como élite demuestra que estas "familias" son sustitutivos de las "clases". Debo insistir en ello, en la presentación de los nartos en tres familias, ya que nada imponía tal desequilibrio. Los grandes Æxsærtægkatæ corren, sin perecer, los mayores peligros. Con excepción de Xæmyc, no caen en campo raso, por el arma de un enemigo declarado. Ni siquiera Uryzmæg muere sino que vive una larga vejez cuyo final no se cuenta, y piénsese en cuánta traición hace falta para matar a Soslan, en la verdadera movilización cósmica, con intervención de Dios y los ángeles en persona, que reduce a Batraz a voluntad, en las variantes en las que el héroe no organiza personalmente la escena de su difícil muerte. En suma, por el hecho mismo de su valor excepcional, los miembros eminentes de la familia de los Fuertes subsisten, y como protegen eficazmente a los otros, la familia no resulta, como podría serlo, erosionada, desgastada por su función. Además, estando organizados en una familia, los Æxsærtægkatæ, a pesar de su definición noble y guerrera que no se aplica rigurosamente más que a los más ilustres, son concebidos como cargados, sobrecargados de una especie de plebe, los "pequeños Æxsærtægkatæ", sin nobleza y sin valor, dispuesta a la rebelión y a la traición, dispuesta particularmente a aliarse con los enemigos jurados de la familia, los Boratæ; y éstos, con la proposición de matar al padre de Batraz, consiguen introducirlos en el complot. No se ve por qué esta parte inferior de la familia de los Fuertes no habría de ser "numerosa", tan numerosa como la otra familia, con la que simpatizan por instinto. En fin, están los "jóvenes Æxsærtægkatæ", mencionados por ejemplo en la variante de los *Narty Kadǯytæ,* de los que tampoco se entiende por qué género de malthusianismo deben ser escasos en número, ni por qué; encuadrados por los ancianos, por los héroes, no forman un ejército capaz de equilibrarse con el de los Boratæ tan eficazmente como el que Xujændon ældar procura por magia a Uryzmæg, a Xæmyc y a Soslan. Todo sucede, pues, como si únicamente en esta leyenda del conflicto, el marco "familia", mal adaptado, se quebrara y dejara entrever un marco anterior, el marco "clases": prácticamente, en la acción, los Æxsærtægkatæ quedan reducidos a los verdaderos héroes, tres o cuatro. Es este grupúsculo, unido menos por el parentesco que por la excelencia, es decir, en el fondo, esta "clase" especializada, dejando de lado la masa de sus parientes menos dotados, el que siente su "pequeño número" frente a la "masa" indistinta de los ricos Boratæ.

Una última observación tiene el mismo sentido. En casi todas las otras circunstancias, estos tres o cuatro grandes héroes de la familia —Uryzmæg,

Xæmyc, Soslan, Batraz— bastan para las más formidables hazañas. Ninguna multitud humana, ni tampoco gigante alguno, los hace vacilar ni los pone realmente en peligro. Cada uno de ellos provoca él solo, extermina él solo ejércitos enteros y es incluso este éxito constante en la desigualdad numérica lo que mejor afirma su valor. ¿Por qué, aquí, tienen miedo, o toman al menos tantas precauciones? Sin duda hay que responder ingenuamente: porque era indispensable que se hicieran, en un drama articulado, el desmontaje y la confrontación de los "triunfos", de los medios propios de las diversas funciones.

Estas consideraciones permiten caracterizar rápidamente el resorte de los dos episodios del conflicto. En cada uno de ellos, uno de los dos partidos trata de anular las posibilidades del otro. Para salvar a los Boratæ, "una maldición despoja primero por siete años (o un año) a los grandes Æxsærtægkatæ de lo que constituye su superioridad guerrera, espadas, arcos, caballos", todos igualmente excelentes, y de su habilidad inigualable para servirse de ellos. Luego, cuando ha cesado el efecto de tal maldición, "los Æxsærtægkatæ a su vez anulan la superioridad del gran número, característica de sus adversarios", procurándose un ejército que, sin la imprudencia de Uryzmæg, hubiera sido innumerable y que, a pesar de esa imprudencia, sigue siendo bien numeroso. Pero las intrigas que visten esta sencilla lección están llenas de interés.

El *zond*, "inteligencia", en la guerra de las dos familias

Al leer la variante de referencia y al recorrer las demás se han podido notar dos hechos notables y, sin duda, complementarios. El uno es negativo: el conflicto queda estrictamente limitado a los Æxsærtægkatæ y a los Boratæ; los Alægatæ no participan en él. Se puede, ciertamente, suponer, por ejemplo en la variante de los *Narty Kadǯytæ,* que los mediadores benévolos que tratan de obtener un arreglo tras el hallazgo del cadáver de Asana pertenezcan a los *ærtæ Narty,* a las "tres familias nartas", y por consiguiente a la tercera, a la que, no siendo parte en el conflicto, es la única capacitada para intervenir de uno y otro lado, y que en teoría se define por el *zond,* la inteligencia. Pero esto mismo no se declara explícitamente, y hasta en esta escena donde parece que deban desempeñar un papel, el protagonista no es de su familia, sino, *oratrix pacis,* "una hija de los Æxsærtægkatæ casada entre los Boratæ", interesada por consiguiente al arreglo no por razones de *zond,* sino por conveniencia personal, para escapar a la incomodidad de un desgarramiento.

El segundo hecho es positivo. Este *zond,* esta inteligencia con su prolongación natural, el saber mágico, la acción sobre Dios o los dioses, no está ausente de la historia; hasta puede decirse que la domina. Pero todas las manifestaciones que de ello se descubren proceden del mismo lado, el de los Æxsærtægkatæ, aun cuando resultan ser ellos las víctimas.

La maldición que los aflige y salva temporalmente a los Boratæ, en todas las variantes salvo en una que atribuye el mérito a Syrdon, la pronuncia una de los suyos, esta muchacha que han casado en casa del adversario, y una variante aberrante, la que hace de ella la mujer de Sqæl-Beson, la muestra en seguida arrepentida: cómplice de su madre, roba una parte de la coraza infrangible de su marido, y dando su orina, permite a su madre destruir mágicamente el privilegio de esta coraza.

El plan, inteligente, con el que los Æxsærtægkatæ compensan su reducido número, lo conciben y ejecutan ellos mismos, sin consejo de fuera, y este plan consiste en obtener de un príncipe extranjero, un tanto brujo, y por el poder mágico que caracteriza a tal príncipe, un ejército tan numeroso que será difícilmente numerable.

Y, claro, la dueña de casa de los Æxsærtægkatæ, la inteligente Satana, desempeña su papel ordinario. Ella es la que mediante una astucia que ni el diabólico Syrdon olfatea, logra conocer el número de los combatientes; ella obtiene también de Dios la intervención que permite a Uryzmæg conservar a su mujer y su caballo.

Inversamente, desde su *hybris* del comienzo hasta su fin lamentable, sólo puede ponerse en el activo de los Boratæ imprudencias, inercia e ilusiones.

En suma, en toda esta historia, los Æxsærtægkatæ son los depositarios y, a grandes rasgos, los beneficiarios no sólo de la fuerza y del valor propios de su definición, sino también del *zond* bajo todas sus formas, esto es, de la baza característica de los Alægatæ. A falta, pues, de una colaboración entre las dos primeras familias contra la tercera, es la unión en la segunda de las "virtudes" definidoras de las dos primeras lo que asegura su éxito sobre la tercera. Dicho de otra manera, si las tres partes de la sociedad no se hallan comprometidas en escena, los tres resortes de la ideología trifuncional no dejan de dirigir por ello los acontecimientos, con la alianza, tan a menudo corroborada, de los dos primeros niveles, de lo que los teorizadores de la India llaman a veces *ubhe vīrye,* las dos fuerzas, encarnadas entre ellos por los brahmanes y los kṣatriya: de lo que constituye también, en Tito Livio, la dotación de Rómulo frente a los ricos sabinos: *di* y *uirtus.* Y el hecho de que el *zond,* teóricamente propio de los Alægatæ, pertenezca aquí a los Æxsærtægkatæ se explica sin duda por

consideraciones que se han propuesto más arriba, a propósito de la leyenda de los tres tesoros: en estos dos casos, y en varios otros, la familia de los Fuertes, convertida en la familia-jefe, se ha anexionado la sabiduría, dejando apenas otra cosa a la familia llamada de los Sabios que la organización de los rituales públicos.

De los dos episodios que dan sucesivamente un prolongado respiro a los Boratæ y luego la victoria decisiva a los Æxsærtægkatæ, el primero, por pintoresco y detallado que sea, no sugiere comentarios: desde el punto de vista de las funciones, sólo se retendrá el buen análisis de los medios principales de la victoria —el caballo, el arco, la espada— y también, ilustrando la observación que acaba de hacerse acerca de la anexión del *zond* por los Æxsærtægkatæ, la adición a estos tres elementos, en la maldición y en las pruebas, de la elocuencia y del sentido jurídico: la mujer los priva de la excelencia de la palabra, que por tanto es preciso reconocer que poseen en estado normal con igual título que la ciencia del caballo, de la espada y del arco, y la primera prueba en que se desacredita y luego, al cabo de siete años, se ilustra uno de los tres huéspedes, Uryzmæg, es un arbitraje entre querellantes; en el segundo caso, cuando ha acabado de hablar, el auditorio está tan satisfecho que nadie encuentra nada que agregar ni que sacar a su discurso.

GÉNESIS DE UN EJÉRCITO: LAS RESERVAS DEL SEÑOR DE LOS PECES

Al contrario, el segundo episodio, la adquisición del ejército mágico, está lleno de enseñanzas.

La persona del donador es oscura. Un erudito estudio de V. I. Abaev[9] ha dado razones para pensar que el "Señor del estrecho, cabeza [= jefe] de los peces" (tal es el sentido de su nombre *Kæfty Sær Xujændon ældar*), puede prolongar, en la mitología folclórica, el recuerdo de los príncipes fastuosos y poderosos que gobernaban en el tiempo de los escitas las dos márgenes del estrecho de Kerch, al este de Crimea. Su capital era Panticapea, que Abaev interpreta (aunque hay dificultades lingüísticas) como el "Camino de los peces". Las excavaciones de estos últimos decenios han reconocido, en efecto, en la mayor parte de las ciudades griegas o grecoescíticas de la región, las importantes instalaciones de la industria pesquera, atestiguada por otra parte por los autores antiguos. Podría también ser que fuera el heredero folclórico de ese

dios del mar, de ese Poseidón escítico del que Heródoto ha dado el nombre indígena, desgraciadamente inseguro en su primera parte, Thagimasadas o Thamimasadas (Θαγι-, Θαμιμασάδας); si pudiera pensarse que esta rama del iranio ha conocido, al lado de *kapa-,* el otro nombre del pez (por ejemplo el avéstico *masya-, cf.* sánscrito *matsya-*), se sentiría inducido uno a interpretar -μασα-δας como "donador de peces". Poco importa para nuestro objetivo: la naturaleza, la función del personaje son evidentes; este príncipe es el jefe de los peces, esto es, de seres animados que aparecen repentinamente y a veces en grupo, en bancos innumerables. Por analogía, estaba bien calificado para realizar la maravilla deseada por sus huéspedes: hacer surgir de un depósito inesperado un verdadero flujo de guerreros.

Pero es el principio mismo de este surgir lo que debemos considerar. Al contrario de lo que pudiera esperarse, un tal milagro, tan deseable, no es frecuente en la mitología ni en los folclores. El *Motif Index* de Stith Thompson, en el número D 1475, no señala más que unos pocos ejemplos, uno en la epopeya india, otro en un tipo de cuento, y no conozco muchos otros. Pero he aquí el notable rasgo común a todos los casos: en las "leyendas" de varios pueblos indoeuropeos se utiliza con el mismo fin que en el relato oseto, *con ocasión de un conflicto entre los representantes de dos de las tres funciones, la primera y la segunda, o la segunda y la tercera;* en los *cuentos* donde aparece, el surgir del ejército se produce *por uno de los tres objetos mágicos de los que existen razones para pensar que fueron en el origen distribuidos sobre la estructura de las tres funciones* y destinados a ilustrar las relaciones de las tres funciones. Justificaré rápidamente este doble enunciado.

Génesis de un ejército: la vaca de Vasiṣṭha

Es sabido con qué rigor la India clásica enseña que nadie debe ni puede salir de su varṇa. Cada hombre se halla destinado a practicar hasta su muerte el *dharma* de la clase en la que ha nacido. Para no hablar de los vaiśya, el brahmán no se convierte en kṣatriya de la misma manera que el kṣatriya no se convierte en brahmán. Las excepciones son raras, tan célebres como extrañas. La más conocida es la de Viśvāmitra, que, nacido kṣatriya y pronto célebre en la guerra, consiguió por un esfuerzo inimitable alzarse a la categoría de brahmán. Pero la idea de esta mutación, que fue primero una conversión, no le vino sin dolor: fue la conclusión, extraída por este príncipe inteligente, de un conflicto que, a través de los dos antagonistas, el ermitaño Vasiṣṭha, y el kṣatriya Viśvā-

mitra, había puesto en entredicho los principios de las dos clases superiores. La historia se refiere varias veces, con importantes variantes, en el Mahābhārata. He aquí el análisis detallado del texto más explícito, que forma la 177ª sección del primer canto (6649-6695).

Viśvāmitra era el hijo de un gran rey del país de Kānyakubja. Convertido él mismo en monarca, derrotaba a sus enemigos a la cabeza de grandes ejércitos, y naturalmente, en compañía de sus ministros, consagraba sus ocios a la caza. Un día, en una espesa selva, fatigado, sediento, llegó a la ermita de uno de los más venerables brahmanes de la narrativa india, Vasiṣṭha. Éste lo acogió con honores, le presentó la ofrenda de hospitalidad, el agua para los pies, el agua para la boca. Luego llamó a Nandinī, la vaca maravillosa que tenía en su refugio, "la vaca de la que se puede ordeñar cuanto se desee" *(kāmadhugdhenu),* y le mandó satisfacer los deseos del príncipe. La vaca no se hizo de rogar: sus ubres inagotables vertieron leche, mantequilla, todo cuanto se lame y se chupa, verduras y hierbas silvestres, toda clase de manjares y de bebidas, luego bien pronto, joyas del más alto precio, tejidos caros… El príncipe, sus ministros, su ejército se hartaron así de placeres.

Tanto y tan bien que el príncipe, sin reparos, propuso a Vasiṣṭha lo que él creía que era un generoso trato: "Dámela —le dijo — a cambio de 100 millones de vacas, a cambio de mi propio reino". Pero el brahmán respondió que no podía disponer libremente de Nandinī, la vaca sagrada: le había sido dada para saciar a los dioses, a los huéspedes y a los antepasados *(devatātithipitrartham)* y para proveer la materia de los sacrificios *(yājyārtham).* Aun a cambio de un reino, no podía cederla…

La conversación subió de tono muy de prisa. "Yo soy un kṣatriya —dijo un poco retóricamente el príncipe—. La fuerza, *bala,* es la característica, la regla propia, *svadharma,* de la clase guerrera, mientras que no pertenece ésta a los brahmanes, cuyo deber consiste en el esfuerzo interior, la adquisición de la serenidad y de la firmeza del alma." Conclusión: "Ya que no quieres, a cambio de 100 millones de vacas, darme lo que yo deseo, no faltaré al deber de mi clase, ¡y me llevaré tu vaca a la fuerza!"

Vasiṣṭha no se opone a ello. Incluso lo aprueba: que el kṣatriya se confíe a su fuerza, que haga, y rápido, lo que desea. Enseguida —y el texto repite incansablemente la palabra *bala,* fuerza—, el príncipe se dispuso, con el látigo y el palo, a llevarse su botín. A pesar de los golpes, la vaca no salió de la ermita. "—Oigo tu mugido, mi hermosa vaca —le dijo el eremita—. ¡Se te llevan a la fuerza! Pero, ¿qué puedo hacer yo aquí…? Soy un brahmán, y por eso debo mantener la paciencia."

Cada vez más golpeada y acosada, la vaca se acerca a su dueño, y al igual que el Alma del Buey de una gāθā célebre[10] gime sobre su suerte: ¿no ves tú cómo me golpean "por las terribles fuerzas de Viśvāmitra", no me oyes clamar como quien no tiene protector alguno?… Pero ni estos gritos ni la vista de estas violencias conmovieron al ermitaño, que permanece en su propia serenidad, en el dominio de sí mismo: "Lo que constituye la fuerza, *bala,* de los brahmanes —le respondió sentenciosamente a la desgraciada—, es la paciencia, *kṣamā"*. Ella suplica, y afirma que si no la abandona su dueño el brahmán, nadie podrá llevársela. ¿En vano? No es tan seguro, pues el ermitaño, sin abandonar su tranquilidad, sin dictar orden alguna, pronuncia unas palabras ambiguas que serán decisivas: "—¡No, yo no te abandono!… ¡Que se quede, si es posible *(na tvāṃ tyajāmi kalyāṇi sthīyatāṃ yadi śakyate)*!… ¡Atado mediante una sólida cuerda que se lleven a tu ternero a la fuerza *(vatsas te hriyate balāt)*!"

¿Es, como hoy se dice, la "luz verde"? ¿O bien la vaca, que manifestaba tener tanta paciencia como su dueño mientras no se hablaba de ella, se pone furiosa cuando se alude a su ternero? En todo caso:

> Cuando la buena lechera hubo oído la palabra de Vasiṣṭha: "¡Que se quede!", alzando la cabeza y el cuello, tomó una terrible apariencia. Los ojos enrojecidos de cólera, lanzando sonoros mugidos, corrió en todas las direcciones entre los ejércitos de Viśvāmitra. Su cólera se redoblaba bajo los golpes del palo y del látigo. Inflamado de cólera, su cuerpo se puso incandescente como el sol a la hora del mediodía y soltó una lluvia de carbones ardientes *(aṅgāravarṣam)*…

Y he aquí que aparecen, para la vaca y para su amo, inesperados defensores, dravidas, escitas, griegos de Bactriana, hunos, todos los bárbaros de todos los Orientes:

> Con su cola emitió *(asṛjat)* los Pahlava, los Dravida y los Śaka de su chorro de leche (?), los Yavana de su matriz, los Śabara en gran número de su hendidura, de su orina los Kānci, de sus costados los Śarabha, los Pauṇḍra, los Kirāta, los Yavana, los Siṃhala, los Barbara, los Civuka, los Pulinda, los Cīna, los Huna con los Kerala. De su espuma la vaca emitió además una multitud de Mleccha de todas las especies. Con los grandes ejércitos que emitió, con las tropas de diversos Mleccha, cubiertos de diversas armaduras, con armas diversas, con aquellos furiosos guerreros, bajo los mismos ojos de Viśvāmitra, su ejército fue dispersado y cada soldado rodeado por cinco, por siete enemigos.

Pero ¿cómo la primera función iba a mancharse con sangre humana? A pesar de la cólera que los inflamaba, estos guerreros maravillosos no produjeron muerto alguno y la vaca que los había "emitido" se contentó con rechazar al ejército del príncipe a lo largo de tres yojana, lo cual, cualquiera que sea la evaluación que se adopte, supone una buena carrera.

Entonces fue cuando el mortificado príncipe hizo unas útiles reflexiones:

> Viśvāmitra, a quien había aniquilado su naturaleza de kṣatriya *(kṣatrabhāvān nirvaṇṇaḥ),* pronunció estas palabras: "¡Puf, la fuerza, la fuerza de los kṣatriya! ¡Es la energía espiritual de lo brahmán (neutro) lo que es la fuerza, sí, la fuerza *(dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejo balaṃ balaṃ)*!" Reflexionando sobre la fuerza y sobre su contrario *(balābalaṃ viniścitya),* reconociendo que es la austeridad lo que constituye el más alto grado de la fuerza *(tapa eva paraṃ balam),* repudió su reino floreciente, la resplandeciente prosperidad real *(nṛpaśriyam).* Despreciando los goces, concentró su espíritu en la austeridad. Por la austeridad, alcanzó el éxito, y por su energía espiritual, consolidó los mundos. Como premio de sus ardientes austeridades, el descendiente de Kuśika alcanzó el rango de brahmán *(brāhmaṇatvam avāptavān)* y, desde entonces, bebió el soma en compañía de Indra.

En dos personajes eminentemente representativos, son las dos primeras clases y, muy conscientemente, sus principios, con sus medios de acción, quienes se enfrentan: de un lado, el *tejas,* la energía espiritual, con su medio el *tapas,* la austeridad, y sus expresiones, la paciencia y el dominio de sí mismo; del otro, al desnudo, la fuerza física y la violencia que ésta permite, *bala:* en el conflicto que provoca el segundo principio, ¿cuál de los dos aventajará al otro?

Esta oposición de potencia espiritual y fuerza material se recarga con otra que parece condenar de antemano lo espiritual, la de lo "poco numeroso", reducido incluso aquí hasta el extremo, casi a la unidad, y lo "muy numeroso": Vasiṣṭha y su vaca no tienen sino dos cuerpos que oponer al inmenso ejército de Viśvāmitra. El ermitaño y el príncipe no se hallan, por otra parte, en una circunstancia excepcional: las posiciones numéricas relativas de sus dos varṇa son aquéllas, siempre y en todas partes, ya que las fuerzas armadas de un príncipe cualquiera son siempre más numerosas que los brahmanes de una ciudad o los penitentes de un cenobio, y los hombres sagrados, en todos los países (salvo quizás en la anomalía tibetana) lo son menos que los nobles, y éstos no lo son tanto como las masas. De manera que el problema se plantea en los mismos términos que entre los Æxsærtægkatæ y los Boratæ, sólo que un grado

más alto en el gradiente de la estructura trifuncional: desde el punto de vista del número, los sacerdotes son respecto de los guerreros lo que éstos en relación con los ganaderos y agricultores, como lo ilustra el esquema del reducto del avéstico Yima, más arriba evocado. Y es para compensar esta desigualdad numérica inherente a la fórmula de su función por lo que, en ambos casos, los representantes de la función superior —en la India, los brahmanes; en Osetia, los guerreros— pueden recurrir al milagro: obtienen el surgir de un ejército artificial, innumerable.

Si se comparan los procedimientos según los cuales se consigue el milagro, las diferencias se difuminan en un enunciado simple: los "menos numerosos" lo obtienen exaltando al máximo su personalidad, llevando hasta lo más alto el comportamiento que los define. En la leyenda oseta, si Xujændon ældar se rinde sin vacilar al deseo de sus tres huéspedes y levanta las compuertas de su depósito inagotable de hombres, es porque los Æxsærtægkatæ acaban de demostrar su destreza en el caballo, la espada y el arco, los tres instrumentos del guerrero. Según ciertas variantes, lo hace por tener miedo, y según otras, parece, porque honra el valor, pero el resultado es el mismo: su pertenencia a la familia de los Fuertes, que es responsable de su "menor número", les permite en cambio realizar los actos y dar el espectáculo que deciden a Xujændon ældar a darles el "gran número". Lo mismo sucede entre el brahmán solitario y el ejército del príncipe; bajo la provocación, ante el desencadenamiento de la fuerza física, el brahmán permanece obstinada, heroicamente, en su *svadharma,* en sus posiciones morales, ascéticas y místicas, se afirma en su paciencia. Y es este aumento de esfuerzo interior lo que le permite obtener el milagro. Ciertamente, en la variante que acabamos de leer, el brahmán cuida de remitir la iniciativa a la vaca, limitándose a mantener con ella una relación mística ("yo no te abandono…"). No le da orden ninguna, pero entre dos frases en que la interpela, dice tan sólo, en tercera persona: "Que se quede, si puede ser". Luego, para incitarla a la venganza, le muestra a su ternero maltratado. Por este medio no vulnera, incluso en el momento decisivo, su prejuicio de paciencia, de no resistencia al mal. Esto basta: la inteligente vaca le coge la palabra, se enardece y realiza el milagro salvador. Pero otras variantes, por ejemplo *Mbh.* IX, *41,* 2286-2305, no toman estas precauciones. Como tantos otros ascetas que sin escrúpulos ponen al servicio de su cólera la suma de energía que ha acumulado su penitencia, es el propio Vasiṣṭha quien ordena a la vaca producir tal ejército: "¡Emite terribles Śabara *(sṛjasva śabarān ghorān)*!" Y en ese punto el poeta, también menos escrupuloso que el del primer canto, muestra al ejército mágico "que en todas partes hace una gran matanza".

GÉNESIS DE UN EJÉRCITO: EL MOLINO GRÓTTI Y EL REY MÝSINGR

Aunque nunca haya sido considerada desde este punto de vista, el mismo recurso anima la historia escandinava del molino Grótti.[11] Las funciones en conflicto son aquí, como en Osetia, la tercera, expresada en el rey y el pueblo de una edad de oro —paz, riqueza, felicidad—, y la segunda, expresada por dos gigantas guerreras cruelmente sojuzgadas por esta sociedad jubilosa. He aquí la introducción en prosa del poema éddico:

> ¿Por qué se llama al oro "harina de Fróđi"? Éste es el objeto de este relato. Óđinn tuvo un hijo llamado Skjöldr del que proceden los Skjöldungar. Tenía su morada y reinaba en las tierras que ahora se llaman Dinamarca, pero que entonces llevaban el nombre de Gotland. Skjöldr tuvo un hijo llamado Friđleifr, que gobernó el país después de él. El hijo de Friđleifr se llamaba Fróđi. Accedió éste a la realeza después de su padre, en la época en que el emperador Augusto hacía reinar la paz sobre toda la tierra. Había nacido cristiano. Y como Fróđi era el más poderoso de todos los reyes en los países del norte, a él se le atribuyó la paz que imperaba en todas las tierras de lengua danesa: ésta es la llamada "paz de Fróđi" *(Fróđa friđr).* Ningún hombre hacía daño a otro, aun teniendo delante al asesino de su padre o de su hermano, libre o aherrojado. No había entonces ladrón ni bandido, hasta tal punto que un anillo de oro permaneció tres inviernos sobre el gran camino de Jalangrsheiđr.[12]
>
> Fróđi marchó a Suecia por invitación del rey llamado Fjölnir. Allí compró dos criadas llamadas Fenja y Menja. Eran grandes y fuertes *(miklar ok sterkar).* Fue en esta época cuando se encontraron en Dinamarca dos ruedas de molino tan grandes que nadie era lo bastante fuerte para hacerles dar vueltas. Estas ruedas tenían la propiedad *(náttúra)* de moler lo que se les mandara moler. Este molino se llamaba Grótti. Un tal Hengikjöptr lo regaló al rey Fróđi. El rey mandó conducir a las sirvientas cerca de las ruedas de molino y les dio la orden de moler el oro, la paz y la felicidad para Fróđi *(ok bađ þær mala gull ok friđ ok sælu Fróđa).*[13] Desde entonces no les dio más reposo ni sueño que el tiempo en que callara el cuco o que pudiera cantarse un canto (?).[14] Se dice que entonaron entonces el canto que se llama el "Gróttasöngr". Antes de que finalizara el poema, molieron un ejército contra Fróđi *(mólu þær her á hendr Fróđa),* de manera que aquella noche vino un rey de la mar denominado Mýsingr que mató a Fróđi e hizo muchos prisioneros. Tal fue el fin de la paz de Fróđi.

> Mýsingr se llevó consigo a Grótti, así como a Fenja y a Menja, y les ordenó moler la sal. A medianoche, le preguntaron si no tenía ya bastante de aquella sal. Les ordenó que siguieran moliendo. Molieron todavía un rato, hasta que el barco se hundió. Se produjo un torbellino en el mar, en el sitio en que las aguas se abrieron por el agujero de las ruedas de molino. Fue entonces cuando el mar se hizo salado.[15]

Generalmente, sólo suele interesar el tema final, que por otra parte sólo se encuentra en esta introducción y no en las estrofas del poema. Para él, en efecto, el episodio se inserta en un abundante material folclórico. Un gran número de relatos parecidos, de los que sólo una parte deriva de la leyenda escandinava, responden así a la pregunta: "¿Por qué es salada el agua del mar?" Pero no hay que descuidar lo que precede a esta conclusión, ni considerarlo como secundario. En las escuelas escáldicas no era la sal lo que se resaltaba sino el oro: "¿Por qué el oro se denomina harina de Fróđi?" Ésta es la pregunta con que se abre la introducción del Gróttasöngr.

El análisis estructural del relato es fácil. Fróđi, cuyo propio nombre parece referirse a la abundancia y a la fecundidad,[16] es realmente un rey de la edad de oro. Se trata de una forma danesa, como ya se ha visto,[17] de ese Freyr, dios canónico de la tercera función en la tríada de Uppsala y en otros lugares, y la imagen de la "paz de Fróđi" es el ideal mismo de la prosperidad en la riqueza, pues los homólogos escandinavos del Būræfærnyg oseto no son vilipendiados como él: varias secciones al menos de la tradición honran en ellos la paz, subrayan las virtudes que un prudente soberano puede desarrollar y, de la riqueza, retienen sobre todo la felicidad que proporciona, y no las malas pasiones que despierta. Fróđi no deja de cometer por ello un exceso cuando exige de las dos sirvientas compradas en Suecia que hagan girar constantemente, salvo en una pausa ridículamente breve, las ruedas de molino que producen "el oro, la paz, la felicidad". ¿Por qué un príncipe cuyos datos de filiación son todos ellos honrosos y que hace reinar la humanidad en su reino inflige únicamente a tales mujeres tan duro trato? Ciertamente, por avidez: todos los elementos peyorativos del cuadro de la riqueza no pueden escamotearse. Pero pienso yo que también es principalmente por un antagonismo de naturaleza, y por decirlo todo, funcional. Fróđi es el rey de la paz, desde luego. Sólo que esta *pax danica* no se ha establecido sin oposición y corre los riesgos que trae toda prosperidad: oposición, riesgos que constituyen el hecho de la función guerrera como bien lo prueba el final de la historia. Ahora bien, antes de ser capturadas y vendidas, las dos mujeres han sido guerreras, temibles guerreras. El segundo

canto de Menja (estr. 8-22), en el Gróttasöngr, insiste nostálgicamente en tal carácter. Después de haberse declarado giganta, después de haber ensalzado su poder, de ella y de su compañera, en el trabajo, en el arreglo del mundo, celebra la fuerza y la valentía que han prodigado las dos en los combates, contraponiendo al triste presente aquel brillante pasado.

13. Luego, en el país de Suecia,
nosotras dos que conocemos el porvenir anduvimos en las batallas,
hendimos las corazas, rompimos los escudos,
atacamos a los ejércitos de cota gris.

14. Derrocamos a un rey, defendimos a otro,
prestamos auxilio a Gotþormr el Bueno,
no hubo tregua hasta que Knui cayera.

15. Así continuamos durante casi (?) medio año,
de tal forma en los combates, las dos, nos hicimos célebres;
las dos hicimos, con los venablos acerados,
brotar la sangre de las heridas y enrojecer la espada.

Mientras que, hoy,

16. … hacemos girar [la rueda que produce] la tregua [= la paz]:
¡reina la tristeza en casa de Fróđi!

La hostilidad es normal entre semejantes mujeres, cuyo corazón permanece vinculado a las virtudes guerreras, y una sociedad resueltamente abocada a la prosperidad pacífica. Esta sociedad acoge a estas mujeres pero como esclavas; se sirve de su fuerza en beneficio de su propia prosperidad. El estado de cosas aquí descrito es, si cabe decirlo, el de la mañana siguiente a un conflicto entre las dos últimas funciones, tras una victoria de la tercera sobre la segunda. Pero a la naturaleza de la segunda función corresponde poner en entredicho las victorias de las demás. Como tampoco lo hacen los grandes Æxsærtægkatæ después de que los Boratæ, hartos ya, mataran a su insoportable muchacho, las gigantas no se resignan, y el poema concluye con el anuncio de un desquite que la introducción precisa. Ahí reside la parte inmediatamente comparable al relato oseto. Comparémosla, pues.

Las dos mujeres, por gigantes que sean y a pesar de sus hazañas pretéritas,

son impotentes en medio de la sociedad que las explota. ¿Por qué? Porque no son más que dos, aisladas, mientras que Fróđi gobierna un vasto reino unitario. Como en el caso de los Æxsærtægkatæ, su "menor número" neutraliza su valor; para ellas también, el problema consiste en compensar esta inferioridad. La solución que imaginan es notablemente parecida a la solución oseta. Si el segundo canto de Menja, en el Gróttasöngr, se limita a anunciar con alusiones la llegada de una flota enemiga, y más claramente, la ruina de Fróđi, la introducción en prosa es muy precisa:

> […] Se cuenta que entonaron el canto llamado Gróttasöngr y, antes de haberlo concluido, *molieron un ejército contra Fróđi.* De manera que, durante la noche, vino un rey del mar llamado Mysingr, que mató a Fróđi e hizo gran número de prisioneros. Fue el final de la paz de Fróđi.

El autor del relato ha concebido ciertamente esta súbita aparición del enemigo según la imagen de las *razzias* de los vikingos, y el ejército no sale materialmente del molino, sino del horizonte marino. Aunque no deja de ser llamado, evocado mágicamente por el canto y sin duda producido por el manejo del molino, puesto que el texto dice expresamente: *ok áđr létti kvæđinu, mólu þær her á hendr Fróđa, svá at…*[18] Incluso puede pensarse, según las estrofas 23-24 del poema, que se ponen a moler frenéticamente, con todas sus fuerzas, que son grandes: lo que, en otra variante, deja inservible el molino, y en ésta, le hace producir una molienda de un nuevo tipo. En este caso, y tanto en el relato oseto como en la epopeya india, los representantes del "pequeño número" obtendrían el refuerzo de lo innumerable yendo hasta el extremo de su naturaleza funcional, cosa que aquí logran desplegando su fuerza sin reserva.

Otro encuentro debe señalarse. Los tres Æxsærtægkatæ se dirigen a un personaje sobrehumano que es, por su nombre, el "Jefe de los peces", *Kæfty sær,* y es probable, ya he dicho, que su poder de producir mágicamente multitudes de guerreros se conciba por la imagen de la materia innumerable de este patrocinio, de los inmensos bancos de peces que el mar hace aparecer bruscamente. Otras especies animales han sorprendido a menudo a la imaginación humana por el carácter repentino de su aparición en enormes masas: así, las langostas en África, las ratas en el Próximo Oriente y en toda Europa. Es así sorprendente que el *sækonungr* que saca del mar el ejército "molido" por las dos sirvientas se llame Mýsingr, nombre ridículo formado del nombre del ratón *(mús)* con el sufijo que han ilustrado los nombres de grandes dinastías: Ynglingar, Skjöldungar, Merovingios…

GÉNESIS DE UN EJÉRCITO: LOS CUENTOS DE LOS OBJETOS MARAVILLOSOS

No conozco ningún otro empleo del tema en las leyendas mitológicas del antiguo mundo indoeuropeo. Los que acaban de ser analizados son notablemente paralelos. Ahora bien, el tema reaparece en cuentos, orientados en otro sentido, pero vinculados también conceptualmente a la tríada de las funciones fundamentales. Me limitaré a unas breves indicaciones, pues no conciernen directamente a la leyenda oseta que deseo aclarar.[19]

El meollo de estos cuentos es como sigue: tres objetos maravillosos han sido obtenidos, en diversas circunstancias, ya por tres hermanos, ya por un solo protagonista; de los dos primeros, cuyo poder imprudentemente han hecho que admiraran otros, son desposeídos; pero, gracias al poder utilizado de forma oportuna por el tercero, recobran la posesión de todos sus bienes.

Los objetos son distintos, sus propiedades maravillosas no lo son tanto. Salvo en algunas variantes muy corrompidas, hay siempre un talismán que proporciona ya sea la riqueza o bien una abundante comida, y otro que pone "el brazo secular" al servicio de su poseedor. Estos dos corresponden claramente a la tercera y a la segunda función. El otro talismán tiene formas y efectos más variables: ya sea la alfombra voladora, o un equivalente, que transporta a su poseedor adonde quiere en un abrir y cerrar de ojos; o bien el sombrero mágico, o un equivalente, que hace invisible, o bien, por último, un objeto que aniquila o resucita a aquellos hacia quienes se oriente. Estas diversas especificaciones, por oposición a las de los otros dos objetos, tienen en común el rasgo de ser, si así puede decirse, supermágicas. El objeto no se limita a proporcionar un medio de acción *in situ* sino que libera a su poseedor de las servidumbres del tiempo, del espacio y de los sentidos: el don de desplazamiento inmediato e ilimitado, el don de la invisibilidad afectan directamente al hombre, lo colocan al nivel de los más grandes hechiceros; en cuanto al poder de aniquilar y de resucitar, éste le confiere un estatuto en realidad divino. Así, bajo su degradación folclórica, el carácter "sagrado" del objeto de primera función transparenta todavía.

El objeto de segunda función es de dos tipos, que comportan múltiples variaciones. O bien es un bastón, un sable, etc., que cuando se pone en acción azota o extermina hasta que su poseedor quiera detenerlo. O bien un recipiente que nunca se vacía, o un instrumento sonoro que convoca a batallones de guerreros enteramente armados. Se encontrará gran número de variantes en las

notas de Emmanuel Cosquin a sus *Contes de Lorraine,* núm. XI (vol. I, pp. 121-129), XLII (vol. II, pp. 78-87), LXXI (vol. II, p. 283), y en los *Anmerkungen* de Johannes Bolte y Georg Polívka al cuento 54 de la selección de los hermanos Grimm (vol. I, pp. 464-475). Sólo nos interesa aquí el segundo tipo.

El recipiente suele ser un saco lleno de soldados, una cartuchera ("cuando tú quieras, harás salir de ella tantos hombres como hay en todo el universo"), una mochila que produce un cabo y seis hombres (¡y qué hombres!); una canana que, vuelta de un lado, pone en circulación soldados de infantería y de caballería, y del otro, músicos; un sombrero, que contiene un regimiento… El instrumento sonoro es una trompeta, un cuerno de caza ("que cubre el mar de naves"), un silbato ("que llama a 50 000 hombres de infantería y 50 000 de caballería"), un tambor —en *Las mil y una noches*— que hace acudir a los jefes de los genios con sus legiones…

Suele ocurrir muy raramente que sea, como en la leyenda de Viśvāmitra, un animal quien produzca el ejército. Entre todas las variantes coleccionadas por Cosquin y por Bolte y Polívka sólo hallo un caso semejante:[20]

> En otro cuento persa (*El trono encantado,* cuento indio traducido del persa por el barón Lescallier, Nueva York (1807), tomo II, p. 91) se habla de tres objetos maravillosos: un perrito, un bastón y una bolsa. "El perrito tenía la virtud de hacer aparecer, a capricho de su poseedor, el número de hombres de guerra, de elefantes y de caballos que aquél le pidiera. Tomando el bastón con la mano derecha, y volviéndolo hacia esos hombres, se poseía la facultad de dotarlos a todos ellos de vida; tomándolo con la mano izquierda, y dirigiéndolo hacia esa tropa armada, se podía reducirla a nada. En cuanto a la bolsa producía, al mandato de su amo, oro y joyas."

El origen de los cuentos que progresivamente han ido cubriendo el viejo mundo es una cuestión debatida, tal vez insoluble. El área de extensión de éste hace pensar, para emplear una expresión muy amplia, que se ha formado en un pueblo del conjunto indoeuropeo. No es, pues, sorprendente que guarde el rastro de la ideología que dominaba las más antiguas representaciones comunes a este conjunto: otros islotes de folclor trifuncional, conservados hasta nuestro siglo, han sido descubiertos por Lucien Gerschel en el dominio germánico.[21] Considerada desde este punto de vista, la lección del cuento de los tres objetos es clara. Es como un desquite del buen sentido sobre las presentaciones oficiales, jerarquizadas, de la estructura: los poderes espirituales, la magia y sus "trucos" característicos pueden aspirar al primer lugar e incluso ocuparlo en

tiempos normales; la función económica puede enorgullecerse de la abundancia de cosas buenas que produce. No es menos verdad que, en época de crisis, cuando el hechicero se halla privado de sus medios y la prosperidad pasa a manos del enemigo, sólo la función guerrera, con sus especialistas, regimentados o no, y sus técnicas brutales, puede restablecer la situación anterior. El cuento hay que situarlo así, desde el punto de vista indoeuropeo, en el conjunto de las tradiciones y los rituales, que dignificando la segunda función le dan temporal o definitivamente el más alto lugar de honor y de dirección, antes de la primera. Recordaré tan sólo, entre las leyendas, la romana del caballero Curcio, y entre los rituales, la *sautrāmaṇī* de la India y los *suouetaurilia* de Roma, remitiendo a los análisis estructurales que he llevado a cabo.[22]

Concluyendo este excurso folclórico, terminaré con la producción mágica de la *multitudo* al servicio de la *paucitas,* advirtiendo que el problema de los Æxsærtægkatæ, de las dos gigantas escandinavas, del asceta indio, es también, en la leyenda romana fundada en la ideología de las tres funciones, el problema de los protorromanos, de Rómulo y del pequeño grupo de sus primeros compañeros, que son el futuro componente de primera y de segunda función, ricos sólo en el favor divino y en su propio valor, frente a la opulenta vecindad, bien poblada, que es el futuro componente de tercera función, al que quieren forzar a proporcionarles mujeres y a formar sociedad con ellos. La solución imaginada por Rómulo, el Asilo, es menos maravillosa, pero de igual sentido que todas las que hemos encontrado en este estudio. Simplemente, el tema de la *paucitas* compensada se funde con el del primer poblamiento de las nuevas ciudades. Releamos a Tito Livio, I, 8, 4:

> Una vez fundada Roma, la ciudad crecía sin cesar, más en previsión de la multitud futura *(magis futurae multitudinis)* que en proporción a su población del momento. Así, para no dejar vacía esta ciudad inmensa *(ne uana urbis magnitudo esset)* y para atraer a ella una numerosa población, Rómulo adoptó el antiguo procedimiento de los fundadores de ciudades que reunían en torno de ellos a un gran número de gentes oscuras y de baja condición pretendiendo que una raza había nacido y salido para ellos de la tierra *(natam e terra sibi prolem ementiebantur),* y en el lugar donde hay ahora un cercado entre dos bosques sagrados, abrió el Asilo…

La continuación de la "historia romana" prueba suficientemente que el designio atribuido al fundador era doble, o al menos tenía una doble meta: poblar un recinto demasiado ancho, ciertamente, pero también presentar una

masa suficiente para inspirar a los vecinos, y en caso necesario para imponerles una justa consideración.

La falsa novia

Dos variantes de la guerra de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ utilizan otro tema, una vez al comienzo y otra al final, causa de hostilidades o consecuencia de una paz mal asegurada: el tema de la falsa novia, del muchacho vigoroso vestido de novia y enviado a la familia enemiga, donde sus atractivos femeninos no hacen más que favorecer sus ejercicios de varón en beneficio de las damas de honor y para mayor daño del infortunado novio. El héroe de esta hazaña es naturalmente de la familia de los Fuertes; es incluso uno de los más distinguidos entre los Fuertes, y sus víctimas son los Ricos. En otro tiempo soñé y divagué incluso un poco sobre este tema, que proporcionó a las mitologías de Escandinavia y de la India escenas famosas: Þórr recuperando su martillo robado por el gigante Þrymr, Viṣṇu recobrando de los demonios locos de amor el amṛta producido por el batido del mar de leche. En todo caso, parece que se introduce fácilmente en todos los conflictos de razas o de familias, cualquiera que sea su naturaleza, Æsir y gigantes, *deva* y *dānava*. Es también en Roma donde se encuentra el uso más parecido al que hicieron los osetos, aunque la función beneficiaria no sea ahí la segunda, sino la tercera.[23] Es, por otra parte, debido a esta razón, que la "falsa novia" no es un muchacho vestido de doncella, sino una anciana campesina bajo el velo de prometida. Pero lo que justifica esta posición es el lugar de inserción de esta leyenda en la ideología romana: como el apólogo casi trifuncional de Menenio Agripa (cabeza, brazo, estómago), se sitúa al final de la primera querella de la plebe y de los patricios, de una plebe que es la antigua masa productora, engrosada por los artesanos y por todos los inmigrantes del periodo etrusco, y de una aristocracia todavía militar por entero, y también poseedora de los auspicios, de los cultos y de los órganos directores del Estado. Ana Perena está plenamente del lado de la plebe: el socorro alimenticio que ha dado a los plebeyos en secesión en el Monte Sacro le ha valido ser promovida a la categoría de diosa. Al contrario, Marte, la víctima de esta aventura, es el patrón y, en este asunto, la imagen caricaturesca de la aristocracia que ha protegido y de la que ha recibido recompensa —el Campo de Marte— cuando la revolución que expulsó al último rey. De suerte que cuando Ana Perena escarnece a Marte bajo el velo de Minerva, cuando la vieja campesina aborda al soldadazo con atavíos de joven trabajadora, no sólo hace reír a los dioses, sino a *su* plebe, y no ridiculiza a un

dios cualquiera, sino al protector de los enemigos de la plebe. Cabe imaginarse que, en las piezas teatrales *avant la lettre* que se representaban a mediados de marzo en el *lucus* de la diosa, muchachos y muchachas, jóvenes y viejos, no dejaban de divertirse con tan buena treta y que durante mucho tiempo percibieron su intención política.

"Making of History"

Puede verse cuántos elementos contiene la tradición oseta sobre la guerra de las dos familias nartas que le atribuyen una gran antigüedad, y dentro de esta antigüedad, una amplitud y una importancia que ya no tiene en los repertorios de cuentos de hoy. Recalcaré, al terminar, lo que se ha indicado brevemente al principio del presente estudio: el conflicto de las dos familias no desemboca en nada constructivo, en ninguna creación, ni, sobre todo, en la formación de una sociedad completa por la síntesis de sus elementos funcionales preexistentes. Quizá fuera ésta en otro tiempo la conclusión y el destino propios, pero la sustitución de las "clases" por las "familias" no habrá permitido mantenerlas. Tal como hoy se cuenta y se interpreta, no constituye más que una turbia historia de venganzas en cadena. En el mejor de los casos, no quedando exterminado ninguno de los bandos, prevemos que el antagonismo continuará, sin salida, con diversas fortunas; en las variantes más rigurosas, que son las más numerosas, el partido "rico" queda aniquilado y el partido "fuerte" queda dueño de la situación: es todo lo contrario de una síntesis, de una reconciliación que prepara una fusión y abre para ambos bandos una vida nueva y común.

Más interesante resulta ver el uso que hizo de la leyenda, hace 100 años, un espíritu cultivado, generoso, aunque poco crítico, cediendo al vértigo de la historiomanía.

Vladímir Bogdánovič Pfaf cursó sus estudios en la Universidad de Dorpat. Doctor en derecho, fue uno de esos funcionarios zaristas que, sirviendo en el Cáucaso, pacificado hacía poco, conciliaron sin dificultad, hoy diríamos sin complejo, una total entrega a su patria de conquista y colonización, y una verdadera pasión no sólo por los paisajes, sino por los pueblos, por los hombres de las tierras conquistadas. Durante varios años, alrededor de 1870, Pfaf, establecido en la capital misma de Osetia, en Vladikavkaz, dirigió la enseñanza de la historia y de la geografía en la *real'naja progimnazija*. Osetia le entusiasmó. De él se conservan, publicadas en revistas de 1871 y de 1872, las relaciones de viajes efectuados por los valles del norte y del sur y valiosas notas etno-

gráficas. Fue uno de los primeros investigadores que se preocupó por recoger en su misma fuente los episodios de la epopeya narta y se le deben algunas variantes "aberrantes" que a veces se me han antojado sospechosas hasta que he encontrado su rastro en préstamos cherqueses o en colecciones osetas recientemente publicadas. Pero, para su patria de adopción, apuntaba más alto.

Era aún el tiempo de los sueños románticos sobre la providencial marcha de los arios a través de un mundo que, sin ellos, no hubiera salido de las tinieblas. Por otra parte, antes incluso de la demostración rigurosa de Vsevolod Miller, se reconocía confusamente que el oseto era una lengua "indogermánica". Batraz se convirtió, pues, en su héroe, en la imagen misma del héroe ario: valiente, fuerte, irresistible, una especie de Aquiles, pero más severo. Se convenció de que los relatos que comenzaba a anotar eran los fragmentos de una vasta epopeya unitaria que entrevió y bien pronto reconstituyó: una "Batra(d)-zida" había nacido.

La historia fue tan liberalmente servida como la literatura. En 1870 y 1871, en los volúmenes IV y V de una de las primeras revistas, infinitamente valiosas, que las autoridades rusas de Tiflis habían creado para la descripción científica del Cáucaso y de sus pueblos, emprendió la tarea de escribir la historia de Osetia. La documentación era de las más escasas en cuanto se refería a los orígenes: las leyendas la suplieron. En el mismo momento en que Theodor Mommsen enseñaba a restituir a la fábula una gran parte de la historia primitiva de Roma, Pfaf fabricó audazmente, mediante una interpretación muy personal de la epopeya narta, la historia primitiva de las montañas de Osetia.[24]

La guerra de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ fue para él una mina. De ella omitió cuanto la hacía más interesante, y que, por otro lado, en cuanto folclorista, sabía apreciar: el contenido novelesco, las tretas, las hazañas, los golpes recibidos y devueltos. Retuvo sólo la noción de guerra, familiar a los historiadores, y la división de los nartos en dos "familias" que era fácil transformar en "pueblos". De dos pueblos enemigos, uno debe ser el invasor, el otro el invadido: la actualidad caucasiana de la década de 1860 recomendaba esta fórmula al funcionario del zar, y éste la adoptó. Necesitaba entonces determinar cuál de los dos pueblos, el de Batraz o el de Būræfærnyg, debía recibir el papel de invasor, atribuyéndose al otro, en cambio, una patente de pueblo autóctono. La respuesta no podía ser objeto de duda alguna, y nosotros mismos, si aceptáramos jugar el juego ario de las emigraciones, escogeríamos como lo hizo Pfaf: la turbulencia sólo puede ser propiedad de la familia de los héroes, de los Æxsærtægkatæ. Quedaba por colocar en el mapa el punto de partida de una

invasión de la que, desgraciadamente, no hablaban las leyendas nartas. La solución fue suministrada por una pareja de juegos de palabras, que ni siquiera eran necesarios, pero cuando la "erudición" se dispara hace de ello un lujo. Así como el Cáucaso tiene su Elbruz, el norte del Irán, justo por debajo del Mar Caspio, tiene su Alborz, en cuya proximidad habitaba antaño "la nación belicosa" de los Mardi, cuyo país atravesaba un río denominado (A)mardo, o Mardono, o Mardón, o incluso, ¡oh, Providencia!, Nardón: bastaba con emparejar estos nombres asonantes y se hacía entonces probable que los invasores hubieran modificado su propio nombre en Nart y trasladado a la cumbre más majestuosa de su nueva patria el nombre de su antigua montaña. Pfaf hubiera podido detenerse aquí. Pero las leyendas nartas, entre los adversarios de Batraz, no sólo guardaban noticia de los Boratæ y de su jefe Būræfærnyg, sino también de los seres sobrenaturales, bajo los apelativos de *(i)dauæg* y de *(i)zæd* (plural, *daujitæ* y *zædtæ*): quiere esto decir, pues, que antes de ser promovidos a ángeles por la fábula, eran éstos también autóctonos, aliados de Būræfærnyg, a no ser que Būræfærnyg y su familia hubieran pertenecido simplemente a los *daujitae,* lo que permite reservar el nombre de nartos para los Æxsærtægkatæ. Esta acumulación de retruécanos y de retoques a la documentación dio como resultado una sabrosa etnogénesis:

> Cuando, procedentes de Asia, los nartos llegaron a los valles del Cáucaso central, principalmente de Ardón, de Nardón y de Fijagdón —donde las leyendas nartas se han conservado más vivaces que en ningún otro lugar—, tuvieron que sostener largas y duraderas guerras con los pueblos Dzau y Zak [Pfaf, para facilitar otros juegos de palabras geográficos, se permite estas deformaciones de *dauæg* y de *zæd*]. Su principal héroe legendario era Batyras, hijo de Xæmyc. Del lado de los indígenas se distinguieron en estas luchas los héroes Būræfærnyg y Sajnæg. Con la colaboración de un tal Čelesxan, mataron al padre de Batyras…

Sigue, en el tono de la historia, un resumen de los "acontecimientos" del ciclo de Batraz ("Tras una lucha prolongada contra Būræfærnyg y Čelesxan, cerca de la fortaleza de Xiz, Batyras, habiendo dado muerte a Čelesxan, marchó contra Sajnæg"). El ciclo, ya se sabe, concluye con la muerte del mismo Batraz. ¿Muerte del todo fabulosa? Poco importa:

> En la persona de Batyras pereció en el Cáucaso la civilización centroasiática. Los nartos que sobrevivieron a la muerte de su héroe se mezclaron con los vencedores. De esta fusión, la *Geografía* de Moisés de Khorene aporta su testimonio:

cerca de los pasos de Darjal y de Dzaxau [es decir, de Zak] habitaba, según dijo él, una nación llamada Dzanarcy, dicho de otra manera, reunidos en un solo cuerpo los "Dzau" y los "Nart".

El análisis étnico revela entre los osetos dos elementos principales, el medo-persa y el semítico. Evidentemente los nartos eran los medo-persas. Por consiguiente, según toda probabilidad, las denominaciones Dzau y Zak correspondían a pueblos semitas.

Fue así como el conflicto de los Boratæ de Būræfærnyg y de los Æxsærtægkatæ de Batraz fue magnificado, hace justo un siglo, hasta contraponer, más allá de los "indígenas" y los "medo-persas", a los semitas y a los arios… Tan ingenuos artificios nos divierten. Sin embargo, hay en ellos una seria moraleja. En pleno siglo XX, sin hablar de los orígenes de Roma, reconstituidos por procedimientos bien próximos, incluido el retruécano, algunos sabios germanistas continúan describiendo la protohistoria de Escandinavia partiendo de la leyenda, ya humanizada por Snorri Sturluson, de la guerra de los dioses Æsir y de los dioses Vanir: se supone que los invasores adoraran a unos, y los indígenas a los otros, y se transfiere a estas tranquilizadoras comunidades humanas el conflicto mítico referido por sus dioses. Más ponderados, los sabios rusos contemporáneos de V. B. Pfaf, en el preciso momento en que acogían en su revista las simpáticas elucubraciones de un maestro oficial de la historia, tomaron las necesarias distancias. Una "Nota de la Redacción", voluntariamente grave, los purifica ante la posteridad:[25]

El presente artículo encierra la sustancia de los testimonios históricos sobre la más antigua de las poblaciones del Cáucaso que desde hace ya tiempo ha atraído sobre sí la atención de los sabios, sin dejar por ello de estar aún poco estudiada. La Redacción estima que una tentativa semejante es un trabajo muy útil con vistas al examen ulterior de la cuestión del origen y del destino histórico de los osetos. Sin embargo, rindiendo homenaje a la aplicación con la cual el autor agrupa los datos históricos concernientes al pueblo oseta, la Redacción se cree en el deber de declarar que, de estos testimonios, no destaca todavía ninguna razón decisiva para aceptar las conclusiones a que llega el autor. Ciertamente, la materia propia de la investigación, oscura y compleja, obliga a establecer numerosas hipótesis. Sin embargo, la evidente fragilidad de varias de las que se admiten de forma perentoria en el presente artículo deben quedar bajo la exclusiva responsabilidad del autor.

¿Qué queda de esta leyenda oseta entre los pueblos caucásicos que han tomado prestada la epopeya narta? Nada. El único dominio que hubiera podido suministrar una variante es el folclor de los chechenios y de los ingushes que, como puede recordarse, a falta de la estructura tripartita de las familias, desaparecida igual que en todas partes, ha mantenido un antagonismo constante entre los Orxustoy (Æxsærtægkatæ) y los demás "Njart":[26] ninguno de los relatos donde se expresa este antagonismo presenta la combinación de temas, ni siquiera por aislado ninguno de los temas que acabamos de analizar.

V. LAS TRES MUJERES DE URYZMÆG

Satana entre los osetos

Un personaje femenino, extremadamente popular, anima la epopeya narta: Satana, "la princesa Satana" o simplemente "la Princesa", como dicen con toda naturalidad los narradores.

Es la hermanastra de los dos héroes *seniores* de la familia de los Æxsærtægkatæ. Uryzmæg y Xæmyc habían nacido de Æxsærtæg y de una hija del Genio de las aguas, Dzerassæ. Antes de su nacimiento, en una crisis de celos injustificada, Æxsærtæg había matado a su hermano gemelo Æxsar, y luego se había apuñalado a sí mismo.[1] Después, Dzerassæ los dio a luz entre los nartos… Mucho más tarde, cuando se sintió morir, pidió a sus dos hijos que guardaran su tumba durante tres noches, pues el genio Uastyrǯi-san Jorge —que la había perseguido siempre con sus solicitaciones y del que ella se había burlado— no desaprovecharía la ocasión, pensaba, de satisfacerse sobre su cadáver.[2] Uryzmæg veló cumplidamente las dos primeras noches. La tercera, Xæmyc se dejó engañar por un encantamiento, los cantos de un banquete oídos a lo lejos, y abandonó su guardia:

> Partió. Apenas se ha alejado, la tumba se ilumina: ¡Uastyrǯi ya pone manos a la obra! Golpea a Dzerassæ con su látigo de fieltro, y hela aquí siete veces más bella que cuando vivía. Se acerca a ella. Luego la vuelve a golpear con su látigo de fieltro, y vuelve a ser la que era.

Al cabo de un año, el malvado Syrdon, bastardo de la familia de los Æxsærtægkatæ, pasando junto a la tumba, oyó el llanto de un recién nacido. Corrió a la gran plaza donde los nartos de las tres familias estaban reunidos y anunció la nueva. Uryzmæg corrió a la tumba, la abrió y salió de ella con una niña, Satana. "Satana creció tan hermosa y tan inteligente que su simple aparición cambiaba la negra noche en día luminoso y su palabra era más cortante que la espada, más penetrante que la flecha."

Esta joven, honor de la familia de los Fuertes aunque no corriera por sus venas la sangre de los Æxsærtægkatæ, se casó después con su hermano Uryz-

mæg en circunstancias bien notables que vamos a estudiar. Desde entonces, puede decirse que se convirtió en el alma de la familia y de todas las familias nartas cuando tenían intereses comunes. Hermosa, inteligente, pronta, es el modelo de las amas de casa caucasianas. Prevé y provee. Un día, el hambre reduce a los nartos a una situación extrema. Su marido regresa a casa, desesperado. Ella lo interroga:[3]

—¿Por qué arrugas el arco de tu entrecejo? ¿Por qué te echas así en tu silla de marfil, dueño de mi cabeza? ¿Qué te ha pasado? ¿Quién te ha ofendido? —le preguntó Satana.

—Nadie me ha ofendido. Pero, ¿qué puede haber más desconsolador? Faltos de alimentos, nuestros jóvenes se hallan en el límite de la debilidad. Se revuelcan en la gran plaza y duermen con un sueño que no les acomoda. La perra desvergonzada de Syrdon anda entre ellos, lamiendo los labios del uno, royendo el calzado de otro, arrancando el cinto de un tercero. Y no tienen ya fuerzas para echarla. ¡Ah, dueña mía, daría muchos días de mi vida para que pudieran comer según su necesidad, para que su sangre volviera a encontrar su asiento y su corazón su fuerza!

—¿Por qué desconsolarte? —dijo Satana—. Anda, invítalos, te los trataré a todos como si fueran un solo huésped. Mira, nuestra despensa está llena de toda clase de alimentos y de bebidas.

Y Satana llevó a Uryzmæg a una primera bodega: estaba llena de pasteles rellenos de carne. Luego a otra: en ella se acumulaban las botellas. Y a una tercera: de arriba hasta abajo, estaba colmada de paletillas y muslos de animales…

—Ahí he puesto —dijo ella— todo cuanto los nartos me enviaban como tajadas de honor, cuando celebraban grandes festines.

El rostro de Uryzmæg se iluminó:

—Puesto que así es —dijo él—, prepárate: tenemos aquí más de lo que los nartos puedan devorar en una semana.

Llamó al pregonero, le dio bien de comer, y le dijo:

—Anda y pregona en el pueblo: "¡Que el que tenga ánimos para andar que ande, y el que no que lo lleven! ¡Quien tenga un niño en la cuna que traiga la cuna! ¡Uryzmæg, de la familia de los Æxsærtægkatæ, ofrece un festín y a él os convida!"

El pregonero cumplió su oficio:

—¡Nartos —gritó—, quien tenga ánimos para andar que ande, y el que no que lo lleven! ¡Quien tenga un niño en la cuna, que traiga la cuna! ¡Uryzmæg, de la familia de los Æxsærtægkatæ, ofrece un festín y a él os convida!

Oyendo esta llamada, los nartos se precipitaron y se reunieron, jóvenes y mayores, en casa de Uryzmæg. Se trajeron mesas y, durante una semana, no dejaron de comer.

Es tan inteligente como hace falta serlo en estas sociedades, con escapadas a la hechicería. Cuando uno de sus íntimos, Uryzmæg o su hijo adoptivo Soslan (Sosryko), se encuentra en apuros, amenazada su vida por un complot, ella es milagrosamente informada y en seguida moviliza al redentor competente, en general su sobrino Batraz que vive en el cielo, pero con el que tiene ella comunicaciones maravillosas.[4] Dios mismo tiene debilidad por ella: satisface regularmente sus plegarias, hasta el punto de producir el invierno en pleno verano.[5]

Los eruditos soviéticos reconocen casi generalmente en el personaje y en la actividad de Satana un rastro épico de la fase matriarcal que toda sociedad debe haber conocido. No basta con que un conjunto legendario conceda un lugar importante a una heroína para que se pueda hablar de matriarcado. La Satana oseta, con todas sus cualidades y aptitudes, no tiene por ello el mando. Prodiga sus consejos a los individuos y a la sociedad; sus parientes, los nartos, los solicitan y los escuchan porque conocen su sagacidad extremada, pero nunca participa en las deliberaciones públicas; las expediciones se deciden sin su concurso, se reparte el botín y "se liquida" a los ancianos sin su opinión, e incluso los festines privados que se celebran en su casa y que ella prepara los encarga Uryzmæg, su marido, no ella. Además, los osetos son indoeuropeos. Y los indoeuropeos (el repertorio de los nombres de parentesco lo prueba suficientemente), antes de su dispersión, habían superado el matriarcado y vivían en estructuras sociales —familia y agrupaciones más amplias— dominadas por los varones. Los ejemplos legendarios o históricos de reinos escíticos o paraescíticos que suelen citarse no son tampoco demostrativos: María Teresa de Austria y Catalina la Grande de Rusia, la reina Cristina de Suecia y la reina Victoria de Inglaterra han presidido sociedades que nada tenían de matriarcales y la dilatada sucesión de mujeres sobre el trono de Holanda nada enseña sobre la estructura de la sociedad holandesa.

Satana fuera de Osetia

Los pueblos vecinos de los osetos no han desdeñado a un personaje tan seductor, y acaso, entre ellos, algunos recuerdos de un auténtico matriarcado lo han

consolidado. Los cherqueses, y a través de ellos los abjasios, han tomado prestada la figura de *Seteney g°aš'e,* “la princesa, la dama Seteney”, y con matices propios a cada nación le han reservado su rango, el privilegio que hace de ella a través de las edades el modelo ideal de toda noble mujer. Los cherqueses han dado su nombre a la más hermosa de las flores[6] y sucede todavía hoy, en las grandes familias de la emigración, que una muchacha lo reciba como nombre de pila.[7] Sin embargo, los vínculos familiares de la Seteney cherquesa y de la Sataney *(Sataney g°aš'a)* abjasia no son ya lo que eran en Osetia. A decir verdad, nada se cuenta sobre sus padres, ni sobre su nacimiento. Para los cherqueses, es una simple princesa entre las demás, a quien el héroe Werzemeg' ha conquistado, a veces con dificultad. Para los abjasios sólo entra en escena, sin ascendencia conocida, como la madre común de los 99 nartos y de su hermano *conscriptus* Sasrəq°a. Su marido, Xnəš' (es decir, el Xæmyc oseto, y no Uryzmæg, que ha desaparecido en Abjasia), el padre de los nartos, apenas se menciona y no se le considera, al parecer, más que como un anciano acabado. Pero ella es una madre prodigiosamente bien conservada, descrita por los recitantes en términos más ambiciosos aún que los de los osetos y los cherqueses. Veamos cómo la presenta la colección de 1962:[8]

> Sataney g°aš'a era la madre de 100 héroes nartos, cuyo padre se llamaba Xnəš'. Su gloria sobrepasaba a la de los hombres. A sus sabios consejos se conformaban no sólo los nartos, sino todo el pueblo. Por su talento y su belleza, se la celebraba como la Soberana de Oro.
>
> Por nada en el mundo la contradecían sus hijos. Ella estaba sola, ellos eran ciento, y si hubieran levantado la voz, ¿qué hubiera podido hacer ella? Hasta ahora, entre los abjasios, la mujer es objeto de una gran consideración: ¿es cosa asombrosa que, en estos tiempos tan antiguos, Sataney g°aš'a, gracias a su talento y a su belleza, haya sido rodeada de tanto respeto?
>
> Aunque puso en el mundo 100 hijos, Sataney g°aš'a tenía el cuerpo bien modelado y tan blanco como un queso fresco. El hombre más reservado en cuanto a sus sentimientos y el más dueño de sí se turbaba si sus ojos sorprendían sin velos alguna parte de su cuerpo. La blancura de su piel era tan cegadora que su reverberación sobre el mar, y desde el mar, sobre las montañas, desviaba a menudo los barcos de su ruta. Numerosos marinos perecieron de esta forma y los pecios de sus navíos se ven aún sobre las costas marinas.
>
> Para sus paseos, Sataney g°aš'a escogía los valles de los ríos Bzyp y Kuban, sobre todo el segundo. A la orilla de estos ríos lavaba la ropa. De ordinario, salía por el valle del Bzyp, subía hasta su fuente, y por el collado, alcanzaba el Kuban.

En seguida se le veía en la embocadura del propio Kuban. Desandando camino, se remontaba hasta las fuentes del Kuban, pasaba a las del Bzyp y descendía de nuevo hasta el Mar Negro, bordeando el lago de Rits. Al ir y al volver, gustaba de sumergirse en el agua fría de este lago. Entonces, de la bañista desnuda emanaba una luz parecida a la del sol levante. De vez en cuando, resplandores de calor destellaban sobre las costas de nuestro mar: los antiguos sabían entonces que Sataney gºaš'a estaba en el agua cristalina del lago y no tardaría en aparecer sobre la playa.

También a menudo, paseándose en los valles del Bzyp y del Kuban, Sataney gºaš'a desaparecía corriendo. Para solazarse, se bañaba también en aquellos ríos. Irradiaba entonces la misma luz natural que hacía inútiles al sol y la luna.

… Más de una vez Zartyż y los demás pastores la contemplaban, hechizados, y durante este tiempo sus rebaños se desperdigaban y les costaba mucho volverlos a reunir.

Así era Sataney gºaš'a cuando salía. Pero era en su casa donde pasaba la mayor parte del tiempo. Con inteligencia y aplicación, gobernaba su vasto dominio. Ni por la mañana, ni al mediodía, ni por la tarde descansaban sus manos de los trabajos domésticos.

En cambio, entre los chechenios y los ingushes, el nombre de Satana todavía se encuentra bajo la forma Satay, pero el personaje no parece haberse conservado. Una "hermana de los nartos" —que los abjasios han utilizado también más generosamente que los osetos (la hermosa Gºənda, *Gºənda pšdza*)— desempeña un papel importante en varias leyendas, y más importante aún entre los kumyks y en el Daguestán, pero ni su comportamiento, ni siquiera su lugar en las generaciones de los nartos, son los de la heroína oseta a la que volvemos, para observar su principal singularidad: es, a la vez, hermana y esposa de Uryzmæg, y esta unión anormal es una de las circunstancias en que se manifiestan la estructura, el valor funcional de las tres familias nartas.

TEXTO DE REFERENCIA *(NARTY KADǰYTÆ)*

He aquí el relato que hace la recopilación *Narty kadǰytæ* (pp. 25-31):[9] se ve claramente cómo Satana, decidida en su orgullo familiar a no casarse más que con uno de los Æxsærtægkatæ, y el mejor, esto es, su hermano Uryzmæg, elimina sucesivamente, demostrando que es superior a cada una en su propia especialidad, a una rival procedente de la familia de los Alægatæ y a otra de la familia de los Boratæ.

1º Eliminación de la muchacha de los Alægatæ.

Cuando Uryzmæg estuvo en edad de casarse, lo hizo con una muchacha de la familia de los Alægatæ, la bella Elda. Por su parte, Satana iba creciendo: en un mes, era como los niños de un año; en un año, como los niños de tres. Sus cabellos eran de oro, sus ojos de carbón ardiente y no tenía rival por la estatura y la prestancia.

Cuando llegó el tiempo de tomar marido, pensó para sí: "Ciertamente, debo casarme, pero no veo qué novio me destina Dios". Reflexionó y encontró que, incluso entre los Espíritus celestes, no había nadie más valiente ni más inteligente[10] que Uryzmæg *(qudy kodta æmæ zædty ʻxsæn dær Uryzmægæj qarujyndær æmæ zondjydær nikæj ardta).* Resolvió, pues, que su marido sería aquél, y nadie más.

Y he aquí lo que hizo. Tras haber dudado, no atreviéndose a declararle su resolución, pero no queriendo tampoco hacérsela conocer por otros, acabó por decidirse: "¡Vamos, hagamos callar a nuestro pudor y confiémonos a él!" Y ella dijo a Uryzmæg:

—Uryzmæg, nadie da en regalo lo que mejor tiene. ¿No sería lástima que fuera yo a parar a otra familia? No puedo, pues, casarme más que contigo.

Las orejas de Uryzmæg enrojecieron y sus cabellos se erizaron sobre la cabeza.

—¡Ni una palabra más! ¡Es una vergüenza! ¿Con qué cara iba a presentarme yo entre los nartos?

¿Quién sabe cuánto transcurrió? Pero, un día, Uryzmæg partió para una expedición que debía durar un año y dijo a su mujer Elda:

—Marcho por un año. Antes de mi regreso, prepara comida y bebida para todos los que vengan a saludarme.

Y marchó.

Cuando se acercó el término del año, su mujer se puso a preparar la fuerte bebida embriagadora, el *rong*.[11] Lo hizo hervir, pero, cuando puso la levadura, no fermentó: era Satana —treta del cielo, hechizo de la tierra— que por astucia no le permitía de ningún modo que fermentara *(fycgæ jæ xorz kodta, fælæ jyl æntuan ku nykkodta, uæd næ sænqyztī: umæn Satana —arvy xin, zæxxy kælæn— skodta xin æmæ jæ æppyn ænqyzyn næ uaγta).* Elda se azaró, corriendo del caldero a Satana, de Satana al caldero.

—Hija de esta casa —le dijo—, el tiempo de mi vergüenza ha llegado. Mi calderada no fermenta. Si tu hermano llega ahora, ¡me matará!

—¿Qué puedo yo hacer? —respondió Satana—. No es asunto mío.

Cada vez más alarmada, corría la joven al caldero, y luego hacia Satana.

—¿Qué hacer? Mi alma es más tenue que hilo, estoy perdida.

Cuando Satana estuvo segura de que su cuñada estaba ya sin fuerzas, le dijo:

—Bella Elda, quiero gastarle una broma a Uryzmæg: préstame por una noche tus vestidos y tu mantón de casada y haré fermentar tu caldero.

La joven aceptó el trato. Satana trajo otra levadura y el *rong* fermentó. Ya era hora: Uryzmæg llegaba. Se celebró un festín y los nartos bebieron *rong.* A la noche, cuando los comensales regresaron a sus casas, Satana se puso los vestidos conyugales de Elda y entró en la habitación de Uryzmæg, que sin desconfianza la tomó por su mujer.

—¡Hija de los Alægatæ —le dijo—, te portas mejor que cuando nuestra primera noche!

—Es un privilegio de nuestra familia —respondió ella, para que no sospechara.

Durante la noche, por hechicería, Satana hizo aparecer sobre el techo de la habitación una luna y varias estrellas. A la mañana, Uryzmæg le dijo:

—Es de día, es hora de levantarnos.

—¿Es de día? Mira: ¡la luna y las estrellas todavía están en el cielo!

Elda llamó a la puerta de la habitación, corrió aquí y allá, y como seguían sin abrir la puerta, el dolor le atacó al corazón y murió *(Elda duærttæ xosta, rauajbauaj kodta, æmæ jyn duar ku næ kodtoj, uæd mæstsæj fæzærdædzæf —amard).*

Satana supo en seguida que su rival había muerto. Hizo desaparecer el sol y las estrellas y dijo a Uryzmæg:

—Levántate, ahora ya es de día.

Cuando Uryzmæg la vio, quedó como petrificado.

—¡Pero tú eres Satana!

—¿Con quién crees que has pasado la noche? — respondió ella.

¿Qué podía hacer él? Enterraron a la difunta. Pero él estaba desesperado.

2º Matrimonio de Satana.

—¡Tú me has deshonrado, Satana! —dijo Uryzmæg—. ¿Cómo podremos vivir en adelante entre los nartos? ¿Qué cara vamos a ponerles?

—La censura de la gente es cosa de dos días, no habrá mucha vergüenza *(adæmy fidis —dyuuæ bony, biræ xudinag næu).* Te diré el medio de hacerla olvidar. Monta al revés en un asno, con la espalda vuelta a su cabeza y, en esta forma, cruza tres veces la gran plaza. Observa bien a las gentes que ahí estén y ven a decirme lo que hacen *(xærægyl sbad fæstærdæm æmæ jyl ærtæ zdæxty akæn Nyxasy astæuty. Nyxasy adæmmæ kæs, æmæ či kud kæna, uj-iu myn radzur).*

Uryzmæg montó al asno al revés y pasó entre los nartos. Éstos, tanto los mayores como los pequeños, los viejos como los jóvenes, fueron sacudidos por tal ataque de risa que no podían mantenerse derechos.

Pasó una segunda vez. Algunos se rieron aún, los otros ya no.

Muchos ni siquiera lo miraron; muchos también se dolieron de ver a su guía, a su modelo, Uryzmæg, objeto de burlas.

Pasó otra vez. Ya nadie se rió. "No será ciertamente sin algún motivo —dijeron— por lo que anda en asno al revés; debe tener alguna buena ocurrencia…"

Cuando Uryzmæg regresó a su casa, Satana le preguntó:

—¿Cómo se han comportado?

—Cuando pasé la primera vez, los sacudió una risa tal que no podían tenerse en pie. La segunda vez, algunos todavía se reían, otros ya no, y muchos se dolían al verme a mí, su caudillo, objeto de burlas. La tercera vez, ya nadie se reía: "No está loco —decían—, por algo será que monta así sobre su asno, alguna idea llevará en la cabeza…"

—Pues bien, lo mismo ocurrirá con lo nuestro —dijo Satana—. Primero reirán, luego nadie pensará ya en ello.

Cuando la gente supo que Uryzmæg vivía con su hermana Satana, comenzaron a mofarse de ellos; luego, en efecto, ya nadie pensó en ello. Y Satana y Uryzmæg pudieron seguir viviendo como marido y mujer.

3º Eliminación de la hija de los Boratæ.
(Me limito a resumir aquí un texto muy picante.)

Satana se reviste voluntariamente de los estigmas de la vejez y apremia a su marido, Uryzmæg, a tomar una segunda esposa. Tras alguna resistencia, él cede y se casa con una muchacha de la familia de los Boratæ. Pero la noche de bodas, ya fuera los invitados, Satana recobra su figura joven y seductora y Uryzmæg ni siquiera se vuelve a mirar a la recién llegada.

Los nartos tienen noticia del asunto y se habla mucho de ello en la plaza grande. Un joven narto, más atrevido que los otros, quiere saber a qué atenerse y se presenta una noche en casa de Uryzmæg. Es bien acogido, bien tratado, y ya de noche, mientras Uryzmæg y Satana se retiran a su habitación de nácar, lo invitan a acostarse en un rincón de la sala donde también se acuesta, en otro rincón, la esposa abandonada. En el transcurso de la noche, ésta viene por tres veces a ofrecer sus servicios al muchacho. Éste la rechaza sólo dos veces…

A la mañana siguiente, cuando todo el mundo se encuentra después de las abluciones, la astuta Satana propone que cada cual refiera su sueño de la noche.

Uryzmæg declara que ha dormido como un tronco, pero los otros tres personajes inventan sueños en los que, simbólicamente, y más o menos con delicadeza, se evoca, e incluso se describe, el suceso nocturno.

La muchacha de los Boratæ no es la menos maliciosa: como para señalar la simetría entre la eliminación trágica de la muchacha de los Alægatæ y su propia eliminación, mucho menos trágica, refiere que —en sueños— no ha logrado primero hacer fermentar "los calderos de *rong*" *(ronǰy yærztæ),* que luego cambió de levadura y que entonces la fermentación se produjo muy fácilmente (*ænqizyn bajdydtoj*). No se trata, claro está, de la misma levadura ni del mismo *rong* que en el episodio de Elda.

A la mañana, el joven se marcha. En la plaza grande, la juventud narta quiere enterarse de lo que sucede:

—¿Qué ocurre en la casa de Uryzmæg?

—Satana ha recobrado su forma de mujer joven y Uryzmæg no se acerca en absoluto a la muchacha de los Boratæ…

La historia no cuenta lo que se hizo finalmente de esta muchacha de los Boratæ, pero no tenemos razón para inquietarnos: repudiada o conservada, conocía el arte de no estar en paro por la noche.

Variantes osetas

Hasta la publicación de los *Narty Kadǰytæ* sólo se conocían unas cuantas variantes fragmentarias. La historia del asno, particularmente popular, se hallaba en todas ellas, pero el infortunio de Elda sólo estaba en una sola versión y ninguna contenía la loca noche de la muchacha de los Boratæ. Así, le rogué a nuestro muy amable colega K. E. Gagkaev que me dijera cómo era el material de la aventura existente en los archivos manuscritos de Ordjonikidzé, y también que verificara la pertenencia de las dos mujeres eliminadas a las familias de los Alægatæ y de los Boratæ. He aquí lo que me respondió el 4 de abril de 1962:

En las variantes que yo he compulsado, Elda proviene ciertamente de la familia de los Alægatæ y la otra mujer de Uryzmæg, una criatura sin moralidad, de la familia de los Boratæ. Sólo algunas veces, en lugar de "muchacha de los Alægatæ", Elda aparece denominada de manera más general "hija de los nartos", y a veces también su nombre es Elon.

Así pues, la historia se desarrolla ciertamente en la mayoría de las variantes manuscritas como en los *Narty Kadǰytæ* (y la minoría, con su expresión menos exacta, no lo contradice), poniendo en escena, mediante Satana y sus rivales, a las tres familias.

Por lo que puedo juzgar, las variantes, para cada episodio, son muy parecidas unas a otras. He aquí, por ejemplo, para la eliminación de Elda, el análisis de un texto publicado en 1961 por V. I. Abaev en el primer volumen de su recopilación *Iron adæmy sfældystad [La creación del pueblo oseto],* pp. 28-29:

Cuando Satana le dice a Uryzmæg que quiere casarse con él, éste protesta: ya está casado, ¿cómo iba a tener dos esposas?

—Eso corre de mi cuenta —responde Satana—. Organiza un festín para 1 000 personas y dile a tu mujer que haga fermentar gran cantidad de bebidas.

Elda se puso a la tarea, pero Satana le echó un maleficio y nada fermentó. Elda sintió angustia: “Si tal desgracia ocurre, me matará mi marido”.

Satana fue a su encuentro y le dijo:

—No te azares. Préstame a tu marido por una noche, y yo conseguiré que tu bebida fermente.

—¿Por una noche me lo pides prestado? —respondió Elda—. ¡Que sea tuyo por todo un año, con tal que no suceda tal desgracia!

Satana volvió a su lugar, tomó otra levadura e hizo fermentar la bebida. Durante ese tiempo, Uryzmæg se hallaba en expedición. Satana le dijo a Elda:

—Cuando tu marido vuelve a casa, le gusta beber kvas.

Ella hizo fermentar esta bebida, y de la más fuerte. Uryzmæg regresó y fue a su habitación. Satana dijo a Elda:

—No vayas a faltar ahora a lo pactado: tu marido me pertenece por una noche.

Y fue a encontrarse con Uryzmæg. Colocó el cántaro de kvas ante la habitación, y cerrada ya la puerta, reposaron juntos. Satana conocía la magia y colocó la luna y las estrellas en el techo. Cuando Uryzmæg estuvo harto de dormir, le dijo:

—Abre la puerta, ya es tiempo de levantarnos.

—Mi querido esposo —respondió Satana—, tú deliras. ¡Mira hacia lo alto, donde están las estrellas!

Uryzmæg volvió a acostarse.

Elda salió corriendo y se detuvo ante la puerta de la habitación.

Del todo molesta, bebió dos tragos de kvas. Pero Satana adoptó buenas medidas: no dejó a Uryzmæg antes de la siguiente mañana. Cada vez más enojada, Elda bebió un poco más de kvas, de tal modo que falleció de repente.

Satana supo que estaba muerta y abrió la habitación.

INTERPRETACIÓN

La estructura y el sentido de la historia son evidentes.

Desde el punto de vista de Uryzmæg, la historia se reduce a esto: el héroe se casa sucesivamente, o es desposado, por una muchacha de cada una de las tres familias. Sólo la muchacha de los Æxsærtægkatæ, es decir, su propia hermana, lo satisface en todos los aspectos y, monogámicamente, lo conserva a su lado.

Desde el punto de vista de Satana, la historia resulta más compleja. La muchacha de los Æxsærtægkatæ se halla persuadida de esta verdad, por otro lado universalmente reconocida, de que no hay nada entre los nartos superior a su familia; por tanto, no quiere salirse de ella por un matrimonio. De forma simétrica es normal que su hermano se case en otra familia; anormal, en todo caso, que se despose con su hermana, y por otra parte no necesita mujer, hallándose ya en posesión regular de una muchacha de los Alægatæ. En consecuencia, Satana actúa en tres tiempos. Elimina a esta rival ya en su lugar; luego, casi por fuerza, se casa con su hermano, y finalmente, respecto a la tercera familia, toma la delantera: es ella misma la que induce a Uryzmæg a casarse con una muchacha de los Boratæ, a la que en seguida elimina. ¿Cómo elimina a una y a otra? Superándolas, aventajándolas en su especialidad.

La especialidad de los Alægatæ es la organización de los festines y de las borracheras públicas de la sociedad narta. Casándose con una muchacha de esta familia, Uryzmæg se ha asegurado, pues, de que los festines-borracheras privados que haya de ofrecer sean un éxito. Por su ciencia mágica, Satana anula la aptitud de su rival y ella es quien, en el momento elegido, una vez concluido el pacto que deseaba sellar, hace fermentar la bebida del festín y triunfa ahí donde Elda ha fracasado.

En el estado actual de las leyendas nartas, la especialidad de los Boratæ no es nada más que la riqueza, con el lujo que proporciona y la dudosa moralidad que fomenta. Pero la "tercera función", según ha podido comprobarse, era entre los indoiranios, igual que entre los indoeuropeos, algo distinto de la riqueza. Comprendía también, junto con la abundancia agrícola y ganadera, la fecundidad humana, dotadas de sus cualidades corrientes: la belleza física, el arte del goce y todo lo que incita al acto sexual.[12] Fue este terreno, si cabe decirlo así, el que escogió Satana para conseguir su segundo triunfo. Sólo envejece, gracias a su ciencia mágica, durante el tiempo suficiente para poder poner en su lugar a la joven y voluptuosa adversaria. En seguida, recobra no

menos mágicamente, sus encantos, encantos superiores: Uryzmæg observa, compara y escoge.

Las reacciones de las dos eliminadas no resultan menos instructivas. Tras haber consentido, en medio de su pánico, el intercambio temporal que le impone Satana, la muchacha de los Alægatæ, cuando ve que se le escapa el marido, se siente hondamente herida: en su amor tal vez, en todo caso en el sentido que tiene ella de su dignidad y de sus derechos; su pena, su ira la matan directamente, o bien la vuelven imprudente hasta el punto de que cae en la última trampa, mortal, que constituye el kvas excesivamente fuerte preparado por su rival. Por el contrario, una vez abandonada, la muchacha de los Boratæ no se aflige; si de algo padece es de verse privada del placer, puesto que, a la primera ocasión, junto a otro muchacho, se resarce del daño, y según el relato figurado que hace a la madrugada, no se halla descontenta. Así colocadas en la misma situación penosa, las dos mujeres se comportan de manera distinta: una con nobleza, con demasiada nobleza, y por ello muere; la otra con desenvoltura, consolándose con facilidad.

Satana demuestra sucesivamente que aunque pertenece a los Æxsærtægkatæ prepara mejor los festines-borracheras que las mujeres Alægatæ y que posee mayor poder de seducción que las mujeres Boratæ. Esta doble demostración la realiza gracias al *zond,* que posee en el más alto grado, gracias a esta inteligencia y a esta ciencia mágica que, en teoría, caracterizan todavía a los Alægatæ y que han debido pertenecerles en efecto en estadios más antiguos de las leyendas, pero que en el actual, habiéndose reducido la especialidad de los Alægatæ a la organización de los festejos públicos, se han transmitido a la nueva familia-jefe, a los Æxsærtægkatæ: gracias al *zond* aventaja en sus propios dominios funcionales a las mujeres nacidas en los otros dos grupos. En cuanto a su propio grupo, el de los Fuertes y los Valientes, si no es ella ciertamente guerrera, fuerte ni valerosa por sí misma, por cuanto la sociedad oseta, la sociedad de los nartos, no tolera a las mujeres este género de actividad, forma al menos parte de ella por su origen y con pasión se identifica con él (el grupo) en cuerpo y alma. En suma, en esta historia, a partir de su nivel funcional de origen y para corroborarse en él, Satana se incorpora los otros dos: del mismo modo que la Saravastī india, que la Anāhitā avéstica, es "trivalente". Reconocido esto, este extraño relato cobra un alcance imprevisto.

Recuérdese el muy antiguo teologema mediante el cual Stig Wikander ilustró el escandaloso matrimonio poliándrico de Draupadī:[13] los dioses masculinos, cada uno de los cuales no representa en la lista canónica más que una función, tienen frente a ellos una diosa única que establece por el contrario en

sí misma la síntesis de las tres funciones. En el Mahābhārata, Draupadī, traspuesta de una tal diosa, se convierte en la mujer común de los cinco hermanos, hijos de los dioses de la lista canónica. La leyenda narta no traspone exactamente este teologema, ni sin duda ningún otro teologema, pero da, expresada por una no menos grave anomalía matrimonial, la misma enseñanza: el "jefe de los nartos", el miembro más distinguido, en esta generación, de la familia-jefe, no puede en definitiva casarse, o no puede tener por mujer más que a su propia hermana, y esto porque es ella trivalente, porque, hija de los Æxsærtægkatæ, sobresale al propio tiempo en las características de las otras dos familias. El escándalo no está ya, como entre los indios, en la promiscuidad, sino en el incesto, pero tiene idéntica raíz e igual justificación. En la India, para colmar sus tres valencias, la heroína se casa a la vez con todos los hombres que le corresponden; en Osetia, porque ella contiene en sí las tres valencias, se impone y basta como esposa al jefe, su hermano.

En el teologema y en sus trasposiciones épicas, ya lo recordamos, la diosa o la heroína trivalente no deja de pertenecer, esencialmente, por origen y predilección, a una de las funciones, en la que tiene por otro lado su principal punto de apoyo:[14] Sarasvatī, Anāhitā, Ārmaiti se centran en la tercera función, en la fecundidad; Draupadī, encarnación de Indrāṇī, se encuentra en su caso en la segunda, lo que sin duda explica su preferencia por Arjuna, hijo de Indra o porción encarnada de Indra; asimismo, en el Lacio, la Juno S. M. R. de Lavinio, trivalente, es concebida sobre todo como guerrera. No ocurre de forma distinta con Satana: en los Æxsærtægkatæ tiene ella su origen, y es paradójicamente para no salir de éstos y para seguir siendo la mujer única del mejor por lo que pone en evidencia con toda claridad ante su hermano el hecho de que posee, y en más alto grado, las cualidades que éste tal vez intentara hallar en las mujeres de las otras familias.

El incesto de Uryzmæg y de Satana se explica así. Durante mucho tiempo he cedido a la tentación de aclararlo por el uso practicado, en determinadas épocas, en ciertas regiones del Irán e ilustrado por los textos zoroástricos que exaltan el matrimonio entre los consanguíneos más próximos: padre e hija, hermano y hermana. Pero esta solución, en apariencia sencilla, tropieza con dos dificultades. El matrimonio de Satana con su hermano se presenta en todas partes como una anomalía; esto podría ser consecuencia, ciertamente, de la evolución de las costumbres: abolido en la práctica de las grandes familias, pero mantenido en una leyenda, el incesto debía aparecer como algo anormal; pero ningún documento de época alguna, ni sobre los escitas, ni sobre los

sármatas, ni sobre los "bárbaros" roxolanos o alanos que de ellos surgieron, permite pensar que ninguna clase de la sociedad haya preferido nunca tal género de matrimonios. En el mismo Irán, el uso no es general; parece vinculado a las especulaciones zoroástricas y no debe serles anterior; la India védica, en todo caso, por la célebre esticomitia de Yamī y de su hermano Yama (*R̥V.,* X, 10), se muestra resueltamente hostil a este tipo de unión. ¿Habrá que suponer un préstamo, limitado a esta leyenda, del mundo escítico con respecto al zoroastrismo? Sin embargo, V. I. Abaev ha mostrado que el influjo del zoroastrismo y, generalmente, del mazdeísmo en el norte del Cáucaso, ha sido casi nulo.[15] Creo, pues, que no debe mantenerse por más tiempo esta ilusoria explicación.

Alteración de la leyenda entre los abjasios

A pesar de la popularidad de Satana, no sorprenderá que esta leyenda arcaica no haya sido tomada en préstamo por los vecinos de los osetos:[16] la desaparición de la concepción de las tres familias le restaba su estructura y su significación.

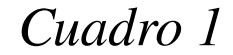
En cuanto al matrimonio incestuoso de Satana y de Uryzmæg, que podía ser fácilmente desprendido de los otros episodios, y que de hecho lo ha sido a menudo por obra de los recitantes osetos en persona, era, sin embargo, demasiado contrario también al exigente ideal femenino de los cherqueses y de los abjasios para que pudieran adoptarlo fácilmente. Por lo que sé, lo han tomado prestado sólo los abjasios, pero en una nueva perspectiva, que lo transfigura. Esta evolución merece observarse desde cerca.

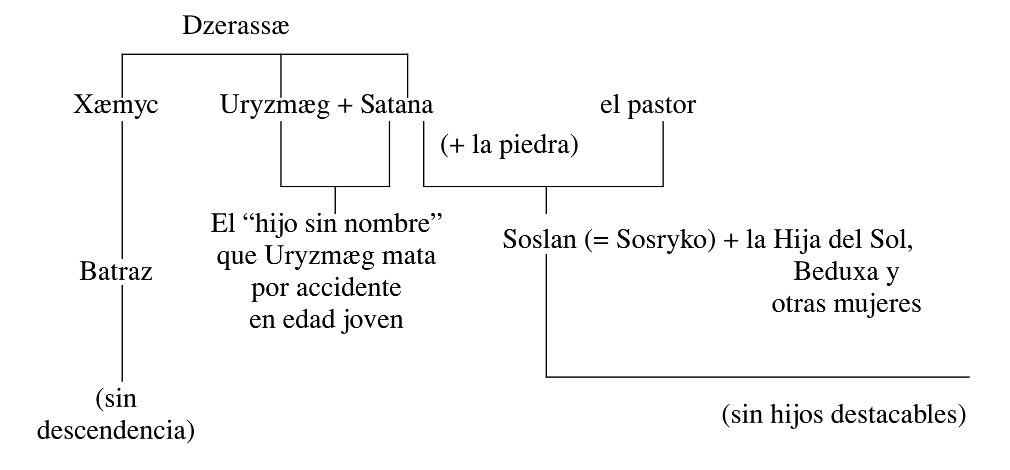
Dos de los rasgos dominantes de la sociedad de los nartos abjasios son los siguientes. Siendo hermanos todos los nartos, los "cien nartos", lo hemos dicho y repetido, no se divide ya esta sociedad en familias, solidarias aunque independientes, del tipo oseto. Por otro lado, tampoco se distribuye entre las mismas generaciones; más exactamente, la primera generación que es, entre los osetos, la de Uryzmæg, Xæmyc y Satana, se reduce al personaje amplificado, muy coloreado, de la madre de los Cien, y al personaje ridículo que figura su marido, el padre de los 99 primeros, Xnəš', del que sólo se nos dice que no servía gran cosa en el momento en que comienza el ciclo de los nartos: cuando los 99 contemplan las primeras hazañas del que hace cien, Sasrəqºa —que, en efecto, no ha nacido de Xnəš', ni por otra parte de Sataney gºaš'e, sino de la piedra fecundada por el semen de un pastor demasiado intensamente conmovido por la belleza de Sataney—, comienzan a sospechar y preguntan a su madre (*Priključenija…,* p. 46):

¿Dónde estás tú, madre nuestra?
¿Quién está delante de nosotros? Di, no podemos comprenderlo.
No hay error, y fácil es convencerse de ello:
algo de narto hay en él, en él hay una parte de ti.
Pero nuestro padre es un anciano decrépito, débil y casi ciego,
se pasa todo el tiempo calentándose junto a la lumbre:
este muchacho no puede haber salido de él.
Ya sabemos que no conviene hablar así a la madre,
pero, ¡que no conozca la familia de los nartos la vergüenza!
Perdona, pero habla: ¿quién es?, ¿de qué raza?
¿De quién es hijo este muchacho, no este muchacho: este prodigio?

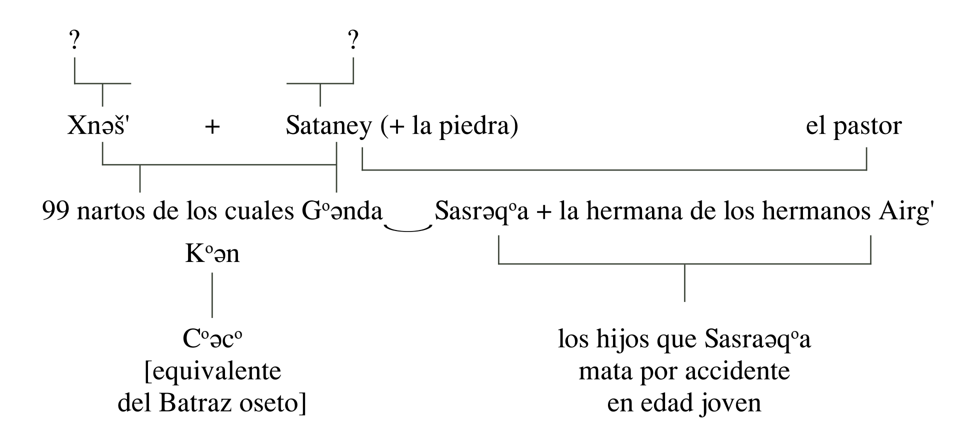
Quizás esta presentación irrespetuosa del padre es un eco de las críticas, de las mofas que a veces se dirigen al Xæmyc oseto, precisamente en contraposición a un hijo heroico (Batraz, no Soslan-Sosryko) y cuyo fundamento el propio Xæmyc, en la leyenda de los “Tres tesoros de los antepasados”, parece admitir.[17] No obstante, Xæmyc posee mayor relieve y en otras ocasiones muestra ser dueño de un valor auténtico.

Pero, sobre todo, un personaje de primera magnitud ha desaparecido por completo: el hermano de Xæmyc, el hermano y esposo de Satana, Uryzmæg, del que el ciclo oseto habla en múltiples ocasiones. En resumen, en lugar del cuadro genealógico oseto, aparece el que se muestra en el cuadro 1, y tenemos en Abjasia[18] el cuadro 2:


Cuadro 1



Cuadro 2



Estos cuadros bastan para demostrar cómo ha sido dividida, en Abjasia, la herencia legendaria del Uryzmæg oseto desaparecido. En cuanto marido de Satana, ha cedido su lugar a Xnəš' (o Xməš'), esto es a Xæmyc, que por otra parte, en algunas variantes osetas aberrantes, desempeña ya este papel, pero a un Xnəš' que ya no es al propio tiempo el hermano de su mujer: ya no hay incesto. En cuanto padre, ha legado el tema patético que le es propio (Uryzmæg que mata involuntariamente a su joven hijo que no conoce, su "hijo sin nombre")[19] al que se ha convertido en personaje esencial de toda la epopeya, a Sasrəqºa: con ligeros cambios, sobre todo una multiplicación del infortunio (Sasrəqºa mata sucesivamente a sus tres hijos en condiciones análogas), el relato se encuentra en las páginas 238-242 de los *Priključenija*.

Pero no es éste el único rasgo que Sasrəqºa ha recibido de Uryzmæg. Si el matrimonio incestuoso ha desaparecido como tal, algo subsiste de él entre Sasrəqºa y su "hermana putativa", la hermosa Gºənda.

Por una maquinación de sus hermanos, Sasrəqºa, ya privado de su buen caballo Bzu, privado de sus tres hijos, acaba además de perder a su madre, su sacrificada mujer, la "hermana de los hermanos Airg'": creyéndolo muerto en las olas tumultuosas del Kuban, desesperada por haber contribuido al accidente, se ha arrojado al río y ha sido despedazada por los peñascos (p. 256). Sin embargo, él mismo escapa a la muerte: mientras que sigue debatiéndose, tras toda una noche de esfuerzos en los torbellinos del río desencadenado, su hermana, que acude a su baño matinal, lo descubre y consigue salvarlo. Entonces Sasrəqºa dice (p. 262):

¿Dónde está Bzu, mi amigo? El corcel ya no está…
Mi mujer se ha ahogado en el Kuban…
¿Dónde están mis hijos? Soy yo quien he matado a mis hijos…
¡Ya no tengo noticias consoladoras por oír!
Estoy privado de éxitos, sin familia,
y mis hermanos mayores, los nartos,
día y noche preparan mi pérdida…
Tú eres mi única consolación en la casa familiar.
Mi única hermana, mi cara hermana,
dulce, abnegada, afectuosa, buena,
estás más cerca de mí que nadie, me eres más querida que nadie
en el mundo
¡Sólo a ti te tengo, a ti sólo!
Hermana mía, entérate que desde este día
sólo yo responderé de ti ante todos,
que desde este día deberás vivir en mi casa,
y contigo compartiré el vestido y el pan.
Hermana, sólo a ti te tengo, sólo a ti,
sólo a ti entre el cielo y la tierra.

La bella Gºənda responde (p. 263):

¡Oh, mi hermano menor, contigo estoy de acuerdo;
desde este día, bajo tu techo me traslado!
Pero antes advierte de esto a tus hermanos,
si no las malas lenguas los censurarán:
los nartos, dirán, se han negado a alimentar a su hermana,
y Gºənda ha huido del hogar de la familia…
¡Oh, hermanos míos, moriría por vosotros con placer!
Sólo temo que de nuevo volváis a pelearos entre vosotros.
No debéis pelearos a causa de vuestra hermana…
¡Vamos, tú que has nacido para la gloria y el honor!

Una vez dicho esto, los dos hermanos juntos se dirigieron al pueblo, donde había los cercados de los labradores.

Puede verse lo que subsiste del tema y lo que ha cambiado. El incesto, que la moral caucasiana reprueba igual que la nuestra, ha desaparecido: nada

más puro, más justificado, que las relaciones de este hermano y de esta hermana, y generalmente, que la ternura y la predilección que se testimonian y se declaran. No deja de ser cierto por ello que de ahora en adelante Sasrəqºa y Gºənda van a vivir estrechamente unidos, en oposición a los 99 y contrariamente a la costumbre de los nartos; Gºənda "se traslada bajo el techo" de Sasrəqºa, y la expresión es tanto más notable si se tiene en cuenta que, por el contrario, se deduce del conjunto de la epopeya que los nartos, Sasrəqºa incluido, habitan todos juntos en una gran vivienda única, magníficamente descrita. Se tiene la impresión de que se trata de un pormenor fosilizado, mantenido en la nueva economía de la epopeya a pesar de la contradicción que hace surgir en ella.

La casta unión de este hermano y de esta hermana se concluye como la unión menos casta de Uryzmæg y de Satana, en el momento en que el varón enviuda. Sencillamente, mientras Elda, la primera mujer de Uryzmæg, se ve conducida a la desesperación y a la muerte por la misma maquinación que pone a Satana en el lecho de Uryzmæg, Gºənda no interviene para nada en la desesperación ni en el suicidio de la mujer de su hermano. No hace más que ocupar uno de los dos lugares vacantes: no el de la esposa, sino el del ama de casa.

También subsiste una parte de la idea de "escándalo", pero orientada de otra forma. Si las malas lenguas cotillean en Osetia acerca de la unión de Uryzmæg y de Satana, ello se debe a que es unión carnal, un incesto. En la escena abjasia, Gºənda considera también la actividad de las malas lenguas, pero en otro sentido, y no tanto por ella como por sus otros 99 hermanos, y también por la tragedia que ve ya prepararse si no desarma su susceptibilidad; teme que parezca que ha huido, que ha buscado un asilo contra ellos, y de dar así, en contra de ellos, pábulo a la calumnia.

En la reorganización abjasia de la epopeya, la unión íntima del hermano y de la hermana, así desarrollada, tiene una prolongación que nada anunciaba en las leyendas osetas y cherquesas. Ésta justifica, indirectamente, la ejecución (del tipo cherqués, no oseto) de Sasrəqºa por sus hermanos. La hermana de la cual se había hecho cargo, como posesión exclusiva, viene a arrebatársela un extranjero, y nunca más volverá a verla: ella acaba petrificada (pp. 264-271). Aunque, por una nueva contradicción, sea "entre los nartos", entre ellos, ausente Sasrəqºa, donde tiene lugar este rapto, no por ello dejan de considerarlos responsables, y encubriendo en adelante sus celos y su odio con un pretexto justiciero, lo conducen implacablemente al juego que le quitará la vida (pp. 272-285).

Un eco armenio

Aprovecho la ocasión para señalar a los nartólogos que, en 1950, un relato armenio, o armenio-kurdo, de la Anatolia oriental, ha sido cotejado por mi ilustre amigo Haig Berberian con el relato oseto del incesto del hermano y de la hermana, pero en condiciones que no han favorecido la difusión de este descubrimiento. Las discusiones entre los sabios armenios de Occidente transcurren a menudo, como ya se sabe, en los periódicos, muchos de los cuales no duran demasiado. Así es que Berberian, habiendo escrito para el *Abakay* de París, núm. 262 (19 de agosto de 1950, p. 2, cols. 1-2), un artículo acerca de Satana, donde se servía, según sus propios recuerdos, de un relato armenio de la región de Van, de la que el folclorista B. D. Čituni había hablado varios años antes en una conferencia, este último, en el curso de una *réponse-fleuve* en el *Bayk'ar* de Boston, núms. 217, 219, 220 (16, 19 y 20 de septiembre de 1950, las tres veces en la p. 3, cols. 1-2), publicó en armenio dialectal el texto de este relato, recogido por él en abril de 1909 en Sbargerd, de boca de un campesino llamado Manug, que lo refería como un hecho auténtico. He aquí la traducción literal:[20]

> Un hombre de Sbargerd decidió: "Me casaré con mi hermana". Todos los habitantes del pueblo le cayeron encima: "¡Eh, armenio, esto no se hace nunca en nuestra raza, esto no se hace nunca!" Él no cedió. "¡Me casaré con ella!", dijo él. Todo el pueblo le dijo: "¡Tu pecado [está en] tu cuello!"
>
> Entonces las viejas hechiceras se congregaron. Es invierno, caía la nieve a altura de álamo (?). Las ancianas dijeron: "Toma tus bueyes, engánchalos y ara esta nieve". Enganchó sus bueyes y aró la nieve. El primer día corrió todo el pueblo a mirarlo. El segundo día le dijeron: "Hoy seguirás arando y mañana también". Aquel día aró también y pocos aldeanos acudieron a verlo. A la mañana siguiente, aró igualmente, y ya nadie acudió.
>
> Dijeron las viejas: "¿Continúas queriéndote casar con ella? Hazlo, pues. Durante tres días harán bromas sobre ti. Después, ya no volverá a hablarse de ello".
>
> Por eso se dice en kurdo: "Se han casado la hermana y el hermano y el asombro ha durado tres días".

No tengo ningún medio para precisar la relación de esta anécdota aislada con el relato oseto, pero no me parece a mí que puedan considerarse aparte.[21]

VI. CONCLUSIONES Y PROBLEMAS

Vitalidad de un esquema

En varias ocasiones he subrayado lo que constituye el principal interés de esta documentación: la fidelidad asombrosamente duradera de los osetos, al menos los del norte, a una estructura de pensamiento que no corresponde ya, y esto desde hace muchísimo tiempo, sin duda desde hace más de 2 000 años, a una organización social, y el manejo lúcido de algunos temas —los tres Tesoros, las ventajas contrapuestas de dos familias en guerra, los tres tipos de mujer— que sólo se comprenden por referencia a esa estructura.

Los agentes y los medios de una parecida conservación escapan a nuestro conocimiento. Los escitas no tenían, como los indios, los iranios del Irán, los celtas y los latinos, esos cuerpos sacerdotales sólidamente constituidos a los que podemos atribuir con verosimilitud la vitalidad de tantos arcaísmos en esos cuatro dominios. En el siglo XIX, cuando las leyendas osetas fueron recopiladas, dependían sólo de la memoria de cuentistas bastante cultos, pero no profesionales, de campesinos, entre otros. La situación es, por tanto, casi la misma que la relacionada con las bylinas rusas. Sin embargo, el asunto de las más antiguas bylinas no tiene seis siglos de existencia, y desde su formación en el tiempo de los *skomoroxi* hasta su transcripción en el último siglo, el pueblo ruso no había conocido los éxodos, las conmociones que, de una rama escítica asentada en la llanura rusa, han dado origen a los osetos, prisioneros en el centro del Cáucaso.

Misterioso aunque evidente, este fenómeno está lleno de enseñanzas. Sirve para comprender, en la misma Roma, donde la tradición tenía depositarios de carácter más oficial, cómo han podido mantenerse, hasta que se anquilosan en el siglo IV y a comienzos del III en "historia de los orígenes", esquemas indoeuropeos como los que han producido los cuatro primeros reinos, la guerra sabina, la pareja de Cocles y de Escévola.

Es también muy notable el hecho de que ninguno de los pueblos vecinos, no indoeuropeos, que han tomado prestado de los osetos del norte el grueso de la epopeya narta, haya conservado la organización de los héroes en tres familias funcionales, y que, cuando se han apropiado de algunos de los temas fundados en la estructura de las tres funciones, los hayan alterado, precisamente

—salvo en una única variante cherquesa de los Tesoros—, omitiendo esta estructura. Sin embargo, en principio nada impedía la aclimatación de una ideología de este tipo: por un lado, intelectualmente, no brinda dificultad; por otro, entre los osetos, no deja de ser ajena a la práctica social real como lo es entre sus vecinos, y, no obstante, entre los osetos subsiste con toda comodidad. Todo sucede, pues, como si los osetos conservaran de su más remota ascendencia una sensibilidad, una receptividad con respecto de las "tres funciones" que no tienen ni los cherqueses, ni los abjasios, ni los chechenio-ingushes, ni generalmente los pueblos no indoeuropeos del Cáucaso, cuyos antepasados en ninguna época practicaron la ideología tripartita. Por difícil que resulte admitir semejantes "surcos" hereditarios, las apariencias son precisamente éstas.

Supervivencia de una mitología escítica entre los osetos: Batraz y "Ares"

El estudio de esta documentación desemboca en un problema mucho más amplio. Ya que los osetos han conservado tan fielmente, aplicándolo a los héroes nartos, el rasgo dominante de la más antigua ideología de los escitas, ¿no habrán también conservado, en algunos de estos héroes, figuras de la mitología ancestral?

Ya en 1930, en dos apéndices de mis *Légendes sur les nartes* (3: "Mythes d'orage", pp. 179-189; 4: "Mythes solaires", pp. 190-199), he juntado las razones para pensar que, en efecto, Batraz y Soslan-Sozyryko deben una parte importante de su personalidad, uno a un antiguo dios de la tormenta y el otro a un antiguo dios o héroe solar. Respecto a Batraz, entre los nartólogos soviéticos, al igual que en Occidente, la interpretación ha sido generalmente aprobada, y los nuevos textos publicados desde entonces no han hecho sino reforzarla. Respecto a Soslan-Sozyryko se han presentado numerosas objeciones, en Moscú sobre todo, que no considero que sean todas ellas fundadas, pero más que nada nuestro conocimiento del personaje se ha ampliado considerablemente a partir de 1930, gracias principalmente a los documentos folclóricos cherqueses y abjasios, y tendré que dar nueva consistencia y orientar también de otro modo mi antigua proposición.[1] Pero ésta será labor dilatada, que aquí ni siquiera me es posible bosquejar.

Me limitaré, por tanto, a recordar brevemente lo que dije en otro tiempo de Batraz, remitiendo para mayores detalles al primer estudio.[2]

El nacimiento de Batraz es maravilloso. Las variantes, muy diversas en

sus inicios, se unifican en el final, que es lo esencial. Un día, hallándose de caza, Xæmyc se aleja mucho, y a través de 20 aventuras llega a la morada de los genios fluviales, donde se enamora de una joven doncella. Pide entonces su mano. El padre se la concede, pero le explica al pretendiente que su hija es objeto de lo que los folcloristas llaman una prohibición melusiniana: no conviene que se haga o se diga tal cosa delante de ella o en contra suya, ya que de lo contrario desaparecerá y volverá a casa de sus progenitores. Como ha nacido bajo las aguas, la forma ordinaria de la prohibición es ésta: ella posee un manto-caparazón que siempre debe ponerse cuando se halla expuesta al sol. Según otros textos, no debe injuriársela ni ser objeto de burlas. Así, parte hacia el país de los nartos junto con su marido. A veces se detalla que es muy pequeña: una especie de rana. Xæmyc la pone en un tarro que lleva en su bolsillo, lo que le permite no separarse nunca de ella, al mismo tiempo que mantiene secreta su singular unión. Todo va bien durante cierto tiempo. Pero hay un narto malvado, recurso de su raza en los grandes apuros, plaga en la vida cotidiana. Este Syrdon descubre sin demasiado trabajo la aventura de Xæmyc y no aguarda demasiado tiempo la oportunidad de quebrantar la prohibición: o bien se burla de la mujercita-rana, o bien, introduciéndose en la alcoba conyugal, quema el caparazón, y la mujer debe irse. Antes de partir, le dice a su marido que está encinta y le escupe en la espalda, entre los hombros, donde se forma un absceso. La hábil Satana ha comprendido la intención de la fugitiva: es el embrión lo que ella ha transferido al cuerpo del padre. El absceso se hace mayor. Satana cuenta los meses, y cuando los plazos fisiológicos se han cumplido, hace subir al parturiento a la cima de una torre de siete pisos al pie de la cual se han dispuesto siete calderos de agua. Una incisión, y un niño de acero ardiente salta en tromba del absceso, se precipita desde lo alto de la torre y, rebotando de caldero en caldero, no se enfría hasta llegar a la séptima agua: éste es Batraz.

Si el "embarazo del padre" recuerda la "enfermedad femenina" que Heródoto dice que estuvo vinculada a las familias reales de los escitas,[3] el relato del nacimiento se inspira en una creencia y en una práctica profiláctica bien conocidas. "En tiempo tormentoso —dice, por ejemplo, G. Bunatov—,[4] los armenios de Echmiadzin creen que cae del cielo acero que se hunde profundamente en la tierra. Por eso, antes del rayo, conviene empapar de agua *siete* alfombras de fieltro y tenderlas en alguna parte. Si el rayo cae encima, el acero celeste pierde la fuerza."

Después de su infancia, Batraz no vivió en la tierra, sino en el cielo. Sólo se aparece a los suyos, de vez en cuando, por las hazañas que realiza, y el "des-

censo" de este héroe de acero constituye en cada ocasión lo que es una imagen clara del rayo:

Un día "Mukara, hijo de la Fuerza", reclama a los nartos un tributo de jóvenes muchachas.[5] En medio de la general desesperación, Satana envía a un buitre para que avise a Batraz:

> En aquel momento, Batraz estaba sentado en el cielo. El buitre voló hasta donde él se hallaba. Apenas hubo oído el mensaje, Batraz se precipitó y cayó sobre la colina de los nartos con tal violencia que se hundió en la tierra hasta la ingle. Logró desprenderse de ella y de un brinco se encontró ante Satana.

Y en lo que sigue, su voz, "el trueno de su grito", no es su arma más inofensiva: le basta con él para hacer que se desmayen los aliados de Mukara.[6]

En otra ocasión, el hijo del Gigante Tuerto se entremezcló dos días seguidos entre los danzadores nartos y les hizo mil afrentas:[7]

> En aquel momento, el hijo de Xæmyc, Batraz, estaba sentado en lo alto de una montaña con la cabeza reposando en un glaciar para enfriar su acero. Desde tal observatorio, vio lo que sucedía en la planicie… "¡Ésta es la segunda vez —se dijo— que el hijo del Gigante Tuerto se burla de nuestros jóvenes! ¡Vamos, es preciso que pruebe con él mi fuerza!" Desgajó la mitad del glaciar, lo colocó sobre su cabeza para que no ardiera demasiado y como un águila descendió hasta la llanura. El glaciar se fundió, las cascadas fluían de los dos lados de su rostro. Cuando el hijo del gigante vio a Batraz […] sintió frío en su corazón…

Cuando el propio Gigante Tuerto, Æfsæron, se encuentra a punto de degollar, con un canto triunfal, a Xæmyc y Uryzmæg, que han cometido la imprudencia de aceptar su invitación,[8]

> desde lo alto de la montaña donde estaba, Batraz oyó el canto de Æfsæron; tomó impulso y cayó en el patio del Gigante Tuerto. Por el estruendo de su acero, Uryzmæg lo reconoció en seguida y, muy gozoso, cantó a su vez…

Y así sucede en todas circunstancias.

No es extraño, pues, que el más belicoso de los jóvenes héroes de la familia de los Æxsærtægkatæ se haya cargado así de "mitos de tormenta": el indio Indra, dios del *kṣatra* y de los *kṣatriya,* es a la vez el más temible combatiente

y el controlador del rayo. Lo mismo debía ocurrir con el dios escítico que Heródoto llamó Ares y del que Batraz parece haber heredado algunos rasgos singulares.

Ante todo, así como Ares era representado por una sencilla cimitarra, así la espada de Batraz aparece estrechamente solidaria de su dueño. "La tradición popular —escribía en 1876 Gacyr Šanaev—[9] afirma que la espada de Batraz fue arrojada al Mar Negro, que recibió entonces y lleva todavía hoy el nombre de Mar Rojo, a causa de la sangre de los nartos que cubría la espada y se mezcló con las aguas del mar. La espada, creen los osetos, sigue sumergida en el Mar Rojo, y cuando ven al relámpago surgir del oeste, atribuyen ese centelleo a la espada de Batraz que saltó del mar hacia el cielo para aniquilar a los espíritus impuros y a los diablos." Las circunstancias en que fue arrojada al mar nos inducen a ir más lejos y a creer que el arma animada equivale al héroe: en virtud de un decreto celestial, en efecto, Batraz no podía morir sino cuando su espada hubiera sido así tragada por las olas.[10]

Pero aún hay más. En una parte de las variantes, el relato de la muerte voluntaria de Batraz recuerda la original disposición del santuario de este dios y su fiesta anual (Heródoto, IV, 62):

> En cada distrito, los escitas elevan a Ares un santuario de la forma siguiente: se amontonan haces de leña menuda y se hace con ellos un montón largo y ancho de tres estadios, pero de menor altura. Sobre este montón se dispone una plataforma cuadrada cuyos tres lados son abruptos, y sólo el cuarto queda en pendiente y resulta accesible. Cada año se amontonan encima 150 carretadas de leña nueva para reparar el hundimiento producido por el invierno. Sobre el montón, cada tribu coloca una vieja cimitarra de hierro (ἀκιναкης σιδήρεος... ἀρχαιος): es la imagen de Ares. Los escitas ofrendan cada año a esta cimitarra sacrificios de ganado y de caballos en mayor número todavía que los que consagran a los otros dioses. También le inmolan uno por cada 100 de los enemigos que han capturado.

Ahora bien, una leyenda de la que se conocen muchas variantes describe a la vez la ira y la muerte de Batraz.[11] En circunstancias equívocas en las que parece comprometida la responsabilidad colectiva de los nartos, Xæmyc ha sido muerto y Batraz lo venga. En un estado de permanente irritación, desencadena sus iras contra los nartos, contra su raza, hombres, niños, mujeres, sin distinción de inocencia y culpabilidad. Aterroriza a todo el mundo, ejecuta diversas matanzas, obliga a las viudas a que le cosan un manto con las cabe-

lleras de sus víctimas. Cuando los nartos piden la paz, le ofrecen el precio de la sangre de su padre; finge aceptar, pero en cada ocasión les impone trabajos imposibles, como el de fabricar las tablas de una puerta con un vegetal que sólo crece en forma de delgados tallos. O bien destruye con un gesto el resultado de un paciente esfuerzo: les exige que llenen las botas de su padre con las cenizas de los preciosos tejidos de las mujeres de los nartos. Una vez ha sido hecho este sacrificio, y cuando le traen las botas llenas, da un soplido, y éste se convierte en un huracán que dispersa las cenizas. Entonces vuelve a comenzar con mayor ímpetu la tarea de aniquilar a los infortunados, hasta el día en que se cansa y resuelve morirse. Pretende aún que esta muerte corone dignamente su existencia. Por consiguiente, ordena a los nartos que preparen 100 carretadas de carbón fabricado con árboles quemados, que le levanten una pira colosal y que instalen en cada uno de los cuatro ángulos seis pares de fuelles. Así lo hacen los nartos. Cuando la hoguera está encendida, se sube encima y se calienta al rojo vivo. En una danza fantástica, haciendo voltear su espada, corta las muñecas y las cabezas de los desgraciados que se turnan al servicio de los fuelles. Al final, proclama su secreto: la muerte sólo se apoderará de él cuando su poderosa espada haya sido arrojada a las aguas del Mar Negro. La pone al borde de la pira. Los nartos le enganchan 20, 100 parejas de caballos, y penosamente, trazando un largo surco que todavía puede verse hoy, la arrastran hasta la costa y la arrojan a las olas. Estalla una tempestad y el héroe muere. Todavía hoy en día, los días tormentosos, se ve brincar del mar occidental la terrible espada: es el relámpago.

Este amontonamiento de 100 carretadas de árboles calcinados que ordenadamente alzan los nartos, sobre el cual el héroe de acero se instala con su espada y en torno al cual realiza sus matanzas, no es sin duda más que un recuerdo literario de la acumulación anual de 150 carretadas de haces que en otro tiempo amontonaban los escitas de cada distrito, la cual servía de pedestal al dios-cimitarra, y en torno del cual caían en multitud las víctimas animales y humanas. Además, el dios escítico debía ser ya, como Batraz, un "agobiador", pues Heródoto, en el capítulo precedente (61), se apresura a señalar que "no existía madera de bosque en Escitia" y que tal penuria había obligado a los escitas a una técnica de sacrificio singular (los huesos de las víctimas servían para alumbrar el fuego): la colecta de las 150 carretadas de haces de leña exigía, por tanto, un duro esfuerzo, con el que pueden equipararse las excesivas tareas, imposibles realmente, que Batraz impone a los desgraciados nartos. Tales concordancias son tanto más significativas cuanto que los rasgos míticos que, novelados, se encuentran vinculados así al Batraz de los osetos, han sido

eliminados por los pueblos vecinos que han tomado prestado el personaje: ni el Peterez de los cherqueses, ni el Pataraz de los ingushes, ni el héroe C°əc° que lo reemplaza entre los abjasios (en los *Priključenija),* conservan ninguno de ellos.

El caso de Batraz prueba, pues, que el conservadurismo de los osetos no sólo ha preservado, en el escenario y en varios temas de las leyendas nartas, la estructura de pensamiento trifuncional, sino también, más concretamente, escenas y tipos míticos. No es ésta una razón suficiente, claro está, para admitir que, a la manera de los del Mahābhārata, este escenario y estos temas trifuncionales pertenezcan a la mitología heroicizada: es más probable que desde siempre hayan concernido a las familias de los héroes.

CUARTA PARTE

ÉPICA MINORA

I. LA ELECCIÓN

ÉPICA MINORA

En los tres grandes conjuntos épicos que acaban de estudiarse, la ideología de las tres funciones ocupa un lugar eminente: a través de los "buenos" Pāṇḍava constituye el eje central de una de las dos mitades de la estructura dualista del Mahābhārata; por medio de Rómulo, Lucumón y Tacio, anuda los componentes étnicos de los que Roma pretendía ser la gloriosa síntesis; mediante las "tres familias", *ærtæ Narty,* define el escenario y las líneas directrices de las leyendas sobre los Nartos de los osetos del norte.

En los demás pueblos que hablan lenguas indoeuropeas y de los que varios han salvaguardado más que simples huellas de la herencia ideológica indoeuropea, las tres funciones no han producido, en el área épica de la literatura, una estructura de tal alcance. Al menos, ateniéndonos a la regla que nos hemos impuesto: la de no bautizar como "épicas" las aventuras de los dioses que conservan sus nombres divinos, incluso cuando estos dioses se insertan en la "historia", son tratados como héroes, han vivido y han muerto. Así, la guerra de los Æsir y de los Vanir, tal como la refiere el principio de la Ynglingasaga, homóloga de la guerra entre los protorromanos y los sabinos y construida de idéntico modo, pertenece, según nuestra definición, a la mitología, aunque sus protagonistas —Óđinn, Njörđr, Freyr— sean presentados como hombres, como reyes que se hayan sucedido luego y cuyos últimos representantes sean los antepasados de una dinastía histórica. De igual modo en Irlanda los "clanes de la diosa Dana", es decir, el grupo de los dioses en los que se ha conservado un mayor número de elementos indoeuropeos, y en los que se manifiestan con retoques originales varios teologemas importantes de la tripartición funcional, aparecen en el *Libro de las conquistas* como una de las cinco razas, la antepenúltima, que una tras otra invadieron y ocuparon antaño la isla: su instalación, los reinados de sus príncipes, su eliminación final por la raza de los "hijos de Míl" pretenden ser hechos históricos. Sin embargo, debemos considerarlos como hechos mitológicos, ya que los personajes han conservado sus nombres divinos: Nuada la de la mano de plata, Dagdé, Ogmé, Lug. Paralelamente, en la cuarta rama de los Mabinogion, la de "Math, hijo de Mathonwy", los Hijos de Don, réplica

galesa de los clanes irlandeses de Dana, por más que distribuyan sus acciones entre lugares conocidos del País de Gales, no han dejado por eso de conservar, al menos en parte, nombres, tipos divinos y, espero mostrarlo en otra ocasión, aventuras divinas reconocibles: pertenecen, por tanto, a la mitología.

Pero fuera de los indios, de los romanos y de los osetos, la ideología tripartita no ha proporcionado la materia o el plan de grandes epopeyas; se encuentra casi en todas partes en estructuras más modestas, que a veces se han vinculado a conjuntos épicos de otro origen. En esta última parte examinaremos brevemente algunos ejemplos, que brindarán un muestrario bastante completo de estas utilizaciones.

El juicio de Paris

Tenemos primeramente los que podrían denominarse "los dramas de la elección". Hemos encontrado un ejemplo en la explicación que un compendio medieval aberrante del Mahābhārata suministra acerca de las excelencias funcionales de los cinco Pāṇḍava: si Yudhiṣṭhira se convierte en un administrador eminente, Bhīma en un hombre fuerte, Arjuna en un gran arquero, etc., ello se debe a que ellos mismos han escogido estas especialidades y que los hombres piadosos que fueron sus educadores lo hicieron de tal modo que esta elección produjo después su efecto: "Cada brahmán dirigió a Dios una plegaria para obtener en favor de su alumno lo que éste deseaba". Este tema, muy vivaz, inscrito en la epopeya en varios países, se ha extendido igualmente en los folclores. Las circunstancias de la elección son, por otra parte, muy diversas.

El caso épico más conocido en Occidente es el juicio del príncipe-pastor, causa principal de los infortunios de Troya y, por consiguiente, de la *Ilíada.*

Los poemas homéricos, tanto las pruebas de Ulises como la cólera de Aquiles, escapan ciertamente al tipo de interpretación del que Wikander ha mostrado en relación con el Mahābhārata no sólo la posibilidad, sino también la necesidad. Los problemas son del todo distintos y las reflexiones, los modelos que aporta el presente libro, no aclaran la génesis de las más célebres epopeyas del mundo. Esta originalidad de los hechos griegos en el conjunto indoeuropeo no está aislada: los griegos, cuya lengua ha conservado tantos arcaísmos que remiten a la lengua común y, a través de su vocalismo, un "aire" indoeuropeo más nítido que el de la mayor parte de las lenguas hermanas, presentan, por el contrario, en su civilización, en su religión, menos supervivencias, y supervivencias más limitadas que la mayoría de los pueblos hermanos. Contrapartida del milagro griego, he dicho yo en varias ocasiones: en este rincón del mundo,

el espíritu crítico y creador se ha puesto pronto a trabajar, transformando incluso lo que conservaba. Los personajes que actúan en torno de Aquiles, desde el rey que lo ofende hasta el que lo enternece, ¿deben su ser a la historia o a la imaginación? No lo sé, pero lo cierto es que no imitan a ningún dios.[1]

Tanto más sorprendente resulta que la larga guerra en la que se enfrentan griegos y troyanos se produzca como efecto de una evidente aplicación de la estructura tripartita: esta estructura, que tan pocas huellas ha dejado en las instituciones, en la teología, en la mitología de los distintos pueblos que reciben el nombre de helenos, es la base manifiesta del juicio de Paris. Nada tengo que modificar del análisis que hace 13 años realicé sobre ello en el homenaje a Lucien Febvre:[2]

> Lucien Gerschel ha explicado recientemente, de un modo enteramente satisfactorio, una tradición romana embarazosa[3] que no puede remontarse más allá del final de las Guerras Púnicas y que corrobora en consecuencia que, todavía a finales del siglo III, la estructura de las tres funciones era inteligible, familiar para los espíritus cultivados y generatriz de explicaciones. A la *cabeza de hombre* hallada en el Capitolio por los hombres de Tarquino y que había prometido a Roma la soberanía sobre Italia o sobre el universo, se contrapusieron la *cabeza de buey* y la *cabeza de caballo,* sucesivamente localizadas en el emplazamiento de Cartago por los devotos de la fundadora y que habían prometido a su ciudad prosperidad y éxitos guerreros: por consiguiente, Cartago había tenido, durante mucho tiempo y con brillantez, lo concerniente a la tercera y a la segunda función, una rica economía y grandes generales. Pero a Roma le reservó Júpiter la baza mayor, que fue jugada bajo los auspicios de Escipión.
>
> Me parece que el resultado final de la guerra de Troya había dado ya lugar, entre los griegos, a una explicación trifuncional del mismo género, no ya con el auxilio de tres cabezas-presagios, sino de tres diosas tentadoras, y con la diferencia fundamental de que el libre arbitrio, la elección humana, como es natural en el país de los filósofos, se encuentra comprometida en ello, habiendo dispuesto de un breve pero decisivo instante para "orientar la historia", en tanto que, según la tradición romana, beneficiarios y víctimas únicamente habían tenido que "leer el destino" en los signos divinos.
>
> No sé yo, no se sabe dónde ni cuándo se forjó la leyenda que los pintores de vasijas, los poetas y los moralistas han tratado en múltiples ocasiones. Seguramente no es joven y articula de forma excelente las tres funciones, llegando a agrupar a las dos primeras contra Troya, la rica y voluptuosa Troya, culpable de haber preferido la tercera, en la persona del príncipe-pastor.

Se presenta bajo dos formas equivalentes. En una, cada diosa *promete* un don a Paris si le otorga el premio de la belleza: Hera le promete la soberanía; Atenea, la victoria; Afrodita, la mujer más hermosa.[4] En la otra, cada diosa *se presenta* simplemente al juez en el aparato augusto, temible o atractivo de su estado: célebres vasos nos transmiten así la imagen de Hera con el cetro y la corona, la de Atenea armada, y a Afrodita en medio de los Amores.

La primera forma la ilustrarán suficientemente *Las troyanas* de Eurípides, versos 925 y siguientes, en los que Helena le dice a Menelao: "Paris debía elegir entre tres concurrentes, diosas las tres. El presente de una de ellas, Palas, fue el de prometerle que al mando de un ejército de frigios conquistaría Grecia (Φρυξὶ στρατηγοῦνθ' Ἑλλάδ' ἐξανιστάναι). Hera le prometió que poseería, en calidad de rey, el Asia y los confines de Europa (Ἀσιάδ' Εὐρώπης θ'ὅρυς | τυραννίδ' ἕξειν), si la escogía a ella. Y Cipris, envaneciéndose de su cuerpo, prometió entregárselo (τοὐμὸν εἶδος ἐκπαγλωμένη | δώσειν ὑπέσχετο), si obtenía sobre las diosas el premio de la belleza".

La astuta Helena recalca la suerte de los griegos y su propio infortunio: ¿no deben acaso al error de Paris el no haber sido vencidos ni privados de su autonomía (οὐτ' ἐς δόρυ σταθέντες, ου τυραννίδι), mientras que Helena, la pobre Helena, εὐμορφίᾳ πραθεῖσα…?

La segunda forma de la tradición se encuentra también en Eurípides. En *Ifigenia en Áulide,* versos 1300 y siguientes, la hija de Agamenón evoca sin alegría la escena que, consolidando el triunfo de los griegos, debe costarle antes la vida. En otro tiempo, dice ella, en el monte Ida, "se reunieron Palas, y la astuta Cipris, y Hera, con Hermes, mensajero de Zeus: Cipris, toda orgullosa del poder del deseo (ἁ μὲυ ἐπὶ επὶ πόθῳ τρυφῶσα | Κύπρις); Palas, de su lanza (ἁ δὲ δουρὶ Πολλάς); Hera, del lecho real del soberano Zeus (Ἥρα τε Διὸς ἄνακτος | εὐναῖσι βαοιλίσιν)".

La *Ilíada,* tal como la leemos, habla con claridad en una ocasión del juicio de Paris, al comienzo del último canto. Aquiles ha vengado a Patroclo, pero su pena no se ha mitigado. Tras una noche de insomnio y de lágrimas, a la madrugada ata a su carro el cadáver de Héctor, lo arrastra tres veces alrededor del monumento funerario, y dejándolo tendido, con el rostro en el polvo, regresa a su tienda. Pero un dios amigo de los troyanos, Apolo, cubre al desgraciado con su escudo de oro, "alejando de su piel toda injuria" (26-30):

Fue así como, en su furor, ultrajaba al divino Héctor. Pero los dioses bienaventurados que contemplaban este espectáculo sintieron lástima y alentaron al Ma-

tador de Argos, de penetrante mirada, a que hurtara el cadáver. Todos los dioses consintieron en ello, salvo Hera y Poseidón y la Virgen de los ojos glaucos, que seguían respirando idéntico odio contra la sagrada Troya, contra Príamo y su pueblo, y esto a causa de la locura de Alejandro, que había ofendido a las diosas cuando éstas acudieron a su majada, y había dado el premio a la que le había hecho el don de la perniciosa lascivia (μαχλοσύνη).

Aristarco no admitía que estos versos pertenecieran a Homero. Varias palabras —νείκεσσε, μέσσαυλού y, sobre todo, μαχλοσαύνη— le parecían sospechosas, y también la circunstancia de que éste fuera el único pasaje en el que mencionara el juicio fatal a lo largo de todo el poema. Ninguna de estas razones es decisiva.[5] En cuanto a la principal, puede aducirse que si μαχλοσύνη se aplica normalmente a las mujeres, según el modo de pensar de Hera y Atenea es una ofensa tanto más grave contra el príncipe que odian y, asimismo, que un sustantivo abstracto, un concepto general, como don de Afrodita, es más satisfactorio, más homogéneo con respecto a los dones —victoria, imperio— de las otras dos candidatas, que el cuerpo de una mujer en particular, mencionado en el texto de Eurípides.

Pero aun sacrificando estos espléndidos versos, no dejará de ser la *Ilíada* un testimonio indirecto. El canto XXI, en los versos 415-434, contrapone conjuntamente Hera y Atenea a Afrodita con una violencia que tiene no poco de un ajuste de cuentas personal. Contagiados por las peleas entre los hombres, los dioses del Olimpo luchan entre sí, dejando de lado las querellas ordinarias. Con un tiro de piedra, Atenea derriba a Ares, culpable de defender a los troyanos, y que, justo es reconocerlo, había sido el primero en acometerla. Afrodita incorpora a su amigo herido.

Pero Hera, la diosa de los brazos blancos, lo advirtió. En seguida dirigió a Atenea estas aladas palabras:

—¡Cuidado, hija de Zeus que lleva la égida, la Infatigable! ¡He aquí, de nuevo, a la mosca que ayuda a Ares, plaga de los hombres, del dañoso combate por entre el tumulto! ¡Anda tras ella!

Así dijo. Atenea corrió tras ella con el corazón jubiloso. Precipitose y la golpeó con su robusta mano en medio del pecho. Flaquearon las rodillas y el corazón de Afrodita, y quedaron ambos tendidos sobre la fértil tierra. Victoriosa, pronunció Atenea estas palabras aladas:

—¡Sea ésta la suerte de cuantos ayudan a los troyanos, cuando combaten contra los argivos, armados de coraza! ¡Tan audaces, tan atrevidos como esta

Afrodita, que ayudando a Ares, ha desafiado mi furor, pues sin ellos hace ya tiempo que habríamos concluido la guerra y destruido la altanera ciudad de Ilión!

Así dijo, y la diosa de los blancos brazos se sonrió…

Si, no obstante, se acepta el veredicto de Aristarco, y si se deja de lado una posible alusión a este conflicto de mujeres en el sexto peán de Píndaro (85-95) que agrupa y contrapone a Hera y Atenea de un lado, y a Helena del otro, es Eurípides, en cinco pasajes, el más antiguo testigo literario de la leyenda explícita. Pero no es él quien la ha inventado. En último término, la conocía a través de los *Cantos cipríacos* compuestos en los siglos VIII o VII, que se basaban en una tradición anterior.

Otra cuestión es la de saber si la manzana y la disputa, que muchas variantes introducen en el relato del juicio, se remontan también a la época de los *Cantos cipríacos*.[6] De mayor antigüedad que cualquier testimonio literario, ya que parece datar de finales del siglo VII, el grabado de un peine de marfil hallado en 1929 en la misma Esparta, la patria de Helena, representa con toda claridad a Paris cuando da la manzana a una de las tres diosas. Sin embargo, ha advertido Albert Severyns, puede tratarse también en este caso de una manzana "emblema de victoria", como se otorgaba a veces a los vencedores en los juegos, y la interpretación como manzana de discordia, como don de Eris, puede ser tal vez posterior: así pues, el peine de Esparta no prueba la antigüedad de la disputa. He aquí, en cualquier caso, el relato "completo", tal como se halla en muchos de los manuscritos bizantinos de Homero. Reproduzco aquí la traducción efectuada por Severyns, que lo ha estudiado admirablemente:

Los dioses celebran las bodas de Tetis y de Peleo en el Pelión, una montaña de Tesalia. Pero Eris, la Discordia, a la que han dejado de invitar para que su presencia no perturbe su celebración, concibe la siguiente estratagema. Toma una manzana de oro, graba en ella la inscripción: "Para la hermosa, esta manzana", luego se la lleva consigo y la arroja en pleno festín. Y he aquí que se la disputan Hera, Atenea y Afrodita, las cuales acaban por reclamar el arbitraje de Zeus. Éste renuncia y manda a Hermes que las lleve junto a Alejandro —también llamado Paris—, hijo de Príamo, rey de los troyanos, que apacentaba sus bueyes en el Ida.

Una vez allí, cada una tiene un regalo para el joven muchacho: Hera le ofrece el mayor imperio (βασιλείαν τὴν μεγίστην); Atenea, la supremacía guerrera (τὸ ἐν πολέμοις κράτος), y Afrodita, la mujer más hermosa (τὴν καλλίστην τῶν γυναικῶν). Y habiéndose puesto de acuerdo con esta última, Paris le atribuye el premio de la belleza. Con su ayuda, se embarca Paris para Lacedemonia, donde

secuestra a Helena, la mujer de Menelao. De ahí se explica que estallara la guerra de los diez años entre griegos y troyanos.

Como es normal en Grecia, la complicación filológica de esta documentación resulta casi inextricable. Desde nuestro punto de vista, apenas importa. Cualesquiera que hayan sido las vicisitudes de la trama, lo que nos interesa es el móvil conceptual común a todas las escenas figuradas y a todas las relaciones narrativas, sin olvidar que no conviene deducir sumariamente de la fecha del primer testimonio la fecha de formación de una leyenda.[7] No hace falta señalar la conformidad de tal resorte con la estructura de las tres funciones: una vieja modalidad tradicional, indoeuropea, de pensamiento, ha servido para justificar la ruina de Troya, en concurrencia con otros motivos de cóleras divinas.

No quiere esto decir, claro está, que Hera, Atenea y Afrodita sean también, cada una en su totalidad y en todas sus funciones, las herederas de concepciones indoeuropeas. Por el contrario, a juzgar por sus nombres, que no poseen etimología indoeuropea, es probable que hayan sido tomadas en préstamo por los conquistadores griegos a uno u otro de los pueblos que los habían precedido en las islas y sobre los promontorios que los harían famosos. ¿Cuál era, antes de Homero, el valor más antiguo de Hera? ¿En qué se distinguía ésta de Atenea? La arqueología sólo proporciona en este campo materia para el desarrollo de hipótesis subjetivas, no las corrobora, ni las certifica: los manuales más eruditos, más dogmáticos, más entusiastas con respecto a la "religión prehelénica", e incluso "micénica", nada pueden hacer contra esta barrera que ofrece el buen sentido. Por otro lado, poco importa cuáles hayan sido los orígenes y los valores micénicos de cada una de estas tres diosas, ni aún lo que en tiempos históricos cada una pueda ser o ejecutar dentro de otros contextos literarios o culturales: en éste, fuertemente estructurado y orientado, que no las reúne sino para distinguirlas, sus atributos, promesas y funciones son signo, respectivamente, de la soberanía, de la guerra victoriosa y de esta voluptuosidad que es, como la fecundidad y la santidad, un aspecto de la tercera función tan importante como la riqueza. Los autores responsables del Juicio de Paris, ¿tienen razón o no? ¿Se han conformado con viejas descripciones o las han forzado al escoger a estas tres diosas micénicas, sin duda prehelénicas, para distribuirlas en la "ideología tripartita" de los conquistadores indoeuropeos y hacer de ellas las campeonas de los tres términos de esta ideología? No puede darse una respuesta decisiva, aunque debe pensarse que no partieron de cero y que algo, en las más viejas descripciones, sugería estos empleos. En todo caso, es un hecho el que las han escogido. Los nombres no son sino nombres: aunque las

tres figuras se llamaran Margot, Fanchon, Catin, en lugar de Hera, Atenea y Afrodita, nada hubiera cambiado: la estructura del tema, la articulación de los papeles, la lección moral y política ilustrada por la elección seguirían subsistiendo.[8]

La elección de los hijos de Ferīdūn

También la epopeya irania se ha servido del tema de la elección utilizándola para explicar un acontecimiento tan importante como para los griegos la destrucción de Troya. Pero aquí la elección, o más bien las elecciones, no las realiza un solo héroe, sino tres, tres hermanos, y desembocan a la vez en una jerarquización y en una repartición geográfica. El llorado Marijan Molé ha revalorizado felizmente, con sus variantes, el episodio en el que Ferīdūn divide el mundo entre sus hijos.[9]

> La mayor parte de los textos pehlevis como el *Dēnkart* o el *Bundahišn* no mencionan el hecho más que de pasada y sin dar demasiados detalles. No sucede igual con el *Āyātkār i Jāmāspik,* del que ahora poseemos el texto pehlevi reconstituido, partiendo de la transcripción parsi, por Messina. He aquí el pasaje relativo a los tres hijos de Ferīdūn:
>
> "De Frētōn nacieron tres hijos: Salm, Tōz y Ērič eran sus respectivos nombres. Los convocó a los tres para decirles a cada uno: 'Quiero repartir entre vosotros el mundo entero, que cada uno de vosotros me diga lo que le parece bueno, para que yo se lo dé'. Salm pidió grandes riquezas *(vas-hērīh);* Tōz, el valor *(takīkīh),* y Ērič, sobre el que estaba la Gloria kaviana *(xvarrēh i kayān),* la ley y la religión *(dāt u dēn).* Frētōn dijo: 'Que a cada uno le venga lo que ha pedido'. Dio la tierra de Roma *(zamīk i Hrōm)* hasta la orilla del mar a Salm; el Turquestán y el desierto, hasta la orilla del mar, se los entregó a Tōz, y el Erānšaθr (el imperio del Irán) y la India, hasta la orilla del mar, fueron a parar a manos de Ērič. En un momento [¿inoportuno?], Frētōn se quitó la corona y la colocó sobre la cabeza de Ērič, diciendo: "Mi Gloria se asienta en la cabeza de Ērič, hasta la mañana de la Renovación de todo el mundo viviente: ¡oh, tú, que la realeza y la soberanía sobre los descendientes de Tōz y de Salm pertenezcan a tus descendientes!'
>
> "Viéndolo, Salm y Tōz dijeron: '¿Qué ha hecho nuestro padre Frētōn que no ha legado el mando a su hijo primogénito, ni al segundo, sino al hijo menor?' Y buscaron un momento favorable para dar muerte a su hermano Ērič…"
>
> No podría explicarse de forma más clara la repartición funcional. Salm en-

carna la riqueza, Tōz es guerrero, Ērič escoge la ley y la religión. Éste será rey y sus descendientes reinarán sobre los descendientes de Tōz y de Salm. En cuanto soberano, es el poseedor de la Gloria de su padre.

En cuanto al reparto de las regiones de la tierra, éste corresponde, como lo ha señalado Molé, a las "condiciones políticas de la época sasánida en la que los dos principales enemigos del Imperio eran los bizantinos y los heftalitas, sustituidos poco después por los turcos". No obstante, da razones para pensar que tūra, adjetivo que parece significar "fuerte", fue una designación de clase (los fuertes, los guerreros) antes de recibir un valor étnico.

Otros textos iranianos, por ejemplo el *Libro de los Reyes* en el libro VI (238-302), introducen de otra manera tal partición del mundo, es decir, mediante una prueba en el curso de la cual cada personaje se define por una actitud característica ante un peligro, actitud que psicológicamente corresponde a la elección de la variante precedente. He aquí el resumen que ha dado Molé de este texto abundante:

Habiendo enviado al Yemen a sus tres hijos, Ferīdūn aguarda impaciente su retorno. Para probarlos, se transforma en dragón y se dirige a su encuentro.

Al ver al dragón, el mayor de los tres hermanos pone pies en polvorosa. El segundo, intrépido, quiere trabar combate sin tardanza. Cuando hay que luchar, ¿qué importa que sea un león enfurecido o un valeroso caballero? Sin embargo, es el benjamín el que adopta la conducta más digna. ¿Iban a rebajarse los hijos del rey Ferīdūn a combatir contra un dragón? De haber oído hablar éste de él, hubiera tenido que retirarse sin demora. Un cocodrilo no debe entrometerse en lo que es propio de leones.

Satisfecho de sus hijos, Ferīdūn se retira. A su llegada, les revela el secreto y les da sus nombres con arreglo a la conducta que han adoptado. El mayor, que se había escapado, recibe el nombre de Salm; el segundo, valiente y ardoroso, el de Tūr, el león valeroso al que un elefante furioso no podría vencer. Sin embargo, es el más joven, audaz y prudente, el que recibe toda la gloria, e Īraǰ es un nombre digno de él.

He aquí el primer acto, en el que la diferenciación funcional de los tres hermanos se reconoce. En el segundo, se sobrepone la repartición étnica. Ferīdūn divide el mundo en tres partes. Salm recibe Roma y el Occidente; Tūr, el Turquestán y la China, e Īraǰ, el Irán y la "planicie de los jinetes" (Arabia). Aun aquí no se olvida la distinción funcional. Salm es llamado sencillamente "señor del Occidente", *xāvar xudāy*. Tūr, por su parte, recibe la denominación de "cabecilla

de los turcos y los chinos", *sālār i turkān u čīn.* Pero Īraǰ no es únicamente "señor del Irán", *īrān xudāy*. Es éste quien recibe el trono y la corona, así como todas las enseñas reales.

Ni qué decir tiene que la distinción que recibe el más joven suscita la envidia de sus hermanos que conspiran contra él y acaban por matarlo. El conflicto milenario entre el Irán y el Turán comienza entonces.

La cobardía conviene —según las caricaturas simplistas— al aficionado a las riquezas, igual que la temeridad al valeroso. La reacción de Īraǰ, a la vez inteligente y majestuosa, corresponde a dos aspectos de la primera función.

La elección de los hijos de Guillermo el Conquistador

En el otro extremo del mundo indoeuropeo, una elección muy parecida a la de los hijos de Ferīdūn ha sido atribuida a los hijos de Guillermo el Conquistador. La documentación, muy compleja, que reúne numerosos *exempla* medievales e incluso un relato islandés, ha sido diligentemente constituida y analizada por nuestro colega folclorista de Berkeley, Archer Taylor, con la ayuda de Lucien Gerschel. Le ha servido como tema básico para un bello artículo en *Fabula,* 7 (1965), pp. 97-114.[10] Sólo puedo citar aquí una variante, la de la *Scala coeli,* enciclopedia dominicana de *exempla,* redactada en la primera mitad del siglo XIV (p. 103):

> Refert Historiographus. Quod fuit in Anglia quidam illustris rex: dignus memoria: diviciis affluens: non solum illis: que sunt conveniens bonis et malis. Verum etiam illis que animum facit opulentum: virtutibus honestis moribus et gratiis. Is tres filios habuit quos quantum valuit iustis et honestis moribus enutrivit. Cum igitur in extremis vite sue positus de herede regni solicitus cogitaret volens experiri quis filiorum suorum sapentior esset et quem heredem pre aliis con stitueret. Et deliberans per quem modum experire posset: acquisito primogenito ait illi. Fili carissime si me scires deum esse et tibi iuxta votum tuum me velle satisfacere. Quid est in mundo quod plus eligeres et amplius exoptares. Cui filius. Eligerem procul dubio ut essem fortissimus hominum. Et rex. Que est ratio queso: ut eligeres istud pre omnibus. Et ille. Ut possem inquit *omnes homines meo imperio subiugare omnes inimicos meos devincere.* Tunc rex illo licentiato iussit venire secundogenitum et facta supradicta questione: respondit. Eligerem inquit pater

ut essem pulcherrimus hominum. Cui rex. Huius tue electionis causam scire desidero. Ut omnes homines *ad amorem meum et familiaritatem elicerem: et sic me regem super omnes alios propter meam speciositatem statuerent.* Tunc rex illum abcedere et minorem iussit venire. Qui facienti questionem quam fecerat aliis ille cum magna maturitate respondit. Eligerem inquit pater ut collum meum ita magnum esset ut collum gruis. Non sicut desideravit philosophus Epigorius Pictagoras tanquam delicatus ferculorum saporibus: sed potius *ut verba singulorum diu ante in ore meo discuterem.* Admirans rex illius tantam prudentiam ceteris illum pretulit et heredem regni constituit.

Es decir:

Refiere el historiador que hubo en Inglaterra un rey ilustre y digno de memoria, rico no sólo en bienes que convienen tanto a los malos como a los buenos, sino en las virtudes que enriquecen al alma. Tuvo éste tres hijos que educó en la medida de sus posibilidades según las normas de la moral. Llegado al término de su existencia, se preocupó por su sucesión y quiso saber cuál de sus hijos era el más prudente para convertirlo en heredero suyo. Meditó primero sobre la manera de probarlos, luego mandó llamar al primogénito y le dijo: "Hijo mío querido, supón que yo sea Dios y que quiera complacer tu voluntad, ¿qué me pedirías con preferencia a todo lo demás?" "Escogería sin vacilar —le respondió el hijo— ser el más valeroso de todos los hombres." "¿Por qué tal elección?", le preguntó el rey. *"Para poder poner a todos los hombres bajo mi dominio y vencer a todos mis enemigos",* le respondió el hijo. El rey lo despidió, hizo venir al segundo y le hizo la misma pregunta: "Yo preferiría —dijo el muchacho— ser el más hermoso de los hombres". "¿Por qué esta elección?", le preguntó el rey. *"Para obtener el amor y el afecto de todos los hombres y para que ellos me nombren rey con preferencia a ningún otro a causa de mi belleza."* El rey le ordenó que se fuera y llamó al último. A la misma pregunta, éste respondió con gran madurez: "Padre mío —dijo—, yo escogería el tener un cuello tan largo como el de la grulla. No por la misma razón que el filósofo Epigorio Pictágoras, que sólo pensaba en saborear por más tiempo la buena comida, sino "*para que las palabras de cada una de mis frases tarden más tiempo en salir de mi boca*". Tal muestra de prudencia asombró al rey: lo prefirió a los otros y lo nombró heredero de su reino.

De esta manera aparecen definidos tres modos de adquirir el poder: por la fuerza y la victoria, por la belleza y la seducción, por el prestigio de la prudencia, este último aventajando, claro está, a los otros dos.

Archer Taylor comenta el conjunto de las variantes (p. 108):

> Although this story does not rest on any historical facts that we know, its characterization of William the Conqueror's three sons has a rough sort of truth to it and some very instructive connections with an old system of social organization. According to Orderic Vitalis (*Historia ecclesiastica,* VII, 15, 16, VIII, 1) Robert, who warred against his country, received the duchy of Normandy; William Rufus the kingdom of England; and on learning that he had been overlooked, Henry asked in tears, "And I?" and was given five thousand pounds. Our story and the historical event can be interpreted in terms of the three social functions defined by Georges Dumézil. These are the ruler, the warrior, and the man of peace, business, or social aims generally. William Rufus is the king; Robert is the duke and warrior; and Henry has his financial reward. This theme of the three functions runs through all the versions of our tale, being now intelligently used and now distorted by a narrator who did not clearly perceive its pertinence.

Lo que me parece más sorprendente es que ni el *exemplum* de la *Scala coeli,* ni las demás variantes del mismo tiempo, descansan sobre la estructura de los tres estados medievales: prudencia, fuerza y belleza se relacionan directamente con los principios de las funciones, coincidiendo, por encima de dos continentes, con el *tejas,* el *bala* y el *rupa,* que el dios Indra pierde sucesivamente a causa de sus culpas.[11]

El sueño de Salomón

La elección de Paris, recogida a más tardar en el siglo VII por los *Cantos cipríacos*, es independiente de las especulaciones que, de la escuela pitagórica hasta Platón, han dado cierta vitalidad filosófica a la ideología de las tres funciones, bien olvidada, en el terreno de la práctica, en Grecia.

El siglo VII es una fecha relevante para Grecia, de decadencia para el Próximo Oriente, donde los indoeuropeos habían penetrado hacía tiempo por distintos accesos. Los hititas, los luvitas, etc., sin duda antepasados de los lidias y de los licios; la aristocracia "para-india" que había proporcionado a sus súbditos hurritas un efímero imperio sobre el Éufrates; los primos de los tracios que habían ocupado Frigia y una avanzada de los cuales había creado hacia esa época Armenia: todos estos pueblos —tenemos según los casos pruebas o indicios— habían transportado con ellos su explicación de la sociedad y del mundo a través de las tres funciones. Sin duda conservaron también, en relatos

más o menos parecidos al del juicio de Paris, el tema de la elección, pues parece haber sido utilizado, en el siglo VIII, por uno de los primeros biógrafos de Salomón, en un episodio que no explica, que no prepara tampoco lo que por otra parte se conoce de la ideología de los hebreos de aquel tiempo. A Geo Widengren corresponde el mérito de haber equiparado, en condiciones plausibles, el juicio de Paris con el de Salomón.[12]

Lo que presentaban los semitas mediterráneos, tanto los escritores de Ras Shamra como los autores de los *Salmos,* es un tema distinto, el de la Petición. Ciertamente, cualquiera que pide una cosa realiza una elección, en cuando menosprecia el conjunto restante. Pero sólo hay elección cuando lo menospreciado es enumerable, y real o virtualmente, enumerado de antemano. Pues bien, veamos los ejemplos reunidos por Widengren.

En Ras Shamra, en 2 *Aqhat* VI, 31, la diosa ʻAnat, que desea un objeto maravilloso que posee el héroe Aqhat, le propone a éste un buen precio:

> ¡Oye, escudero Aqhat!
> ¡Písdeme dinero y yo te lo daré,
> oro, y te lo concederé!
> ¡Pero dame tu arco!

Al rechazar Aqhat la oferta, ella eleva su precio:

> ¡Pide la vida, escudero Aqhat!
> Pide la vida y yo te la daré,
> la inmortalidad, y te la concederé.
> Haré que cumplas tantos años como Baʻal,
> con los dioses cumplirás tantos meses como los que viva Baʻal.

El imprudente Aqhat rehúsa otra vez, para su desgracia.

Mucho más tarde, en Israel, dos salmos, de aquellos que la escuela escandinava ha identificado como "salmos de entronización real", presentan con una notable concordancia formularia peticiones muy parecidas.

En 2, 8-9, Yahvé habla a su Ungido, el rey de Israel:

> Él me ha dicho: "Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy.
> Pídeme, y te daré las naciones por herencia,
> por dominio los confines de la tierra".

En 21, 4-5, trátase de las bendiciones dadas al rey por Yahvé:

Pues le acoges con venturosas bendiciones,
has puesto en su cabeza una corona de oro.
Te pidió la vida, y tú le has dado
largo curso de días para siempre jamás.

De estos textos puede deducirse con Widengren que en el momento de su coronación el rey de Israel hacía libremente una "petición" a Yahvé que éste estaba obligado a satisfacer. La del 2, 8-9 parece unir la conquista y el poderío; la otra coincide con el ofrecimiento de 'Anat a Aqhat, "la vida", una vida que se dirige hacia la inmortalidad.

Nada en estos textos sugiere una ideología tripartita, de la que, una vez más, la Biblia no contiene otra expresión que un pasaje de Jeremías (9, 22-23; LXX: 9, 23-24), que sólo la enuncia para condenarla y contraponerla a la sana tradición israelita que todo lo reduce a Yahvé solo, y también el célebre sueño con el que se inaugura, medio milenio después de Ras Shamra, el reino de Salomón.[13]

En efecto, en los comienzos de su reinado (*I Reyes,* 3, 4-13), dormido sobre los altos de Gabaón, Salomón vio en sueños a Yahvé que le dijo, según el procedimiento del salmo 2, 8, sin orientar ni más ni menos la petición que suscitaba: "Pídeme lo que yo deba darte *(ṣᵊ'al māh etten lāḵ)*". Lleno de humildad, confesándose "un joven hombre aún inexperto", que "no sabe salir ni entrar", y tan piadoso como el tercer hijo de Ferīdūn que solicita "la ley y la religión", Salomón contesta a Dios: "Concede a tu siervo un corazón que escuche *(lēb šomēᵃ')* para juzgar a tu pueblo y para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quién podría juzgar a este pueblo tuyo tan numeroso?" Yahvé estima esta respuesta prudente y modesta. Y dice:

> Porque has pedido esto y no has pedido para ti larga vida *(yāmīm rabbīm),* ni riquezas *('ōšer),* o la muerte de tus enemigos *(nepeš 'oyᵊbeykā),* sino que para ti has pedido el discernimiento y el juicio *(hāḇīn lišmōᵃ' mišpaṯ),* he aquí que cumplo lo que me has dicho: te doy un corazón sabio e inteligente *(lēḇ ḥāḵām vᵊ nāḇōn)* como no lo tuvo nadie antes de ti ni nadie lo tendrá después de ti. Y además, lo que no has pedido yo te lo concedo: una riqueza y una gloria *(gam-'ōšer gam-kāḇōḏ)* como nadie ha poseído entre los reyes. Y si andas por mis caminos, observando mis preceptos y mis mandamientos como lo hizo tu padre David, yo prolongaré tus días *(vᵊha' araḵtī eṯ-yāmeyḵā).*

Puede verse cómo Salomón se conforma al uso que reproducen los *Salmos:* a la propuesta de Dios ("pídeme…") responde con una sola petición. Es Dios quien luego recompone, atando lo que el rey hubiera podido decir a lo que ha dicho, un "conjunto", o más bien dos, que no coinciden del todo, y de los que el primero se halla muy próximo del "esquema" indoeuropeo, demasiado próximo, según Widengren, para ser independiente.

Las peticiones que Dios preveía y la que el rey le formula son: 1º, larga vida; 2º, riqueza; 3º, la muerte de los enemigos, y 4º, sabiduría real. Los dones que Dios concede son: 1º, sabiduría real; 2º, riqueza; 3º, gloria, y 4º, larga vida. Las dos listas deberían ser equivalentes, puesto que Dios anuncia la segunda diciendo: "Lo que no has pedido (esto es, los tres primeros términos de la inicial), yo te lo concedo". No obstante, hay una divergencia en los términos terceros. La gloria, *kab̲ōd̲*, es, en la Biblia, un concepto muy amplio y muy complejo que sólo de forma excepcional designa la gloria propiamente militar y que con dificultad puede designarla tratándose del caso de Salomón, ya que éste pocos éxitos consigue en el campo de batalla. Aquí, *kab̲ōd̲* se relaciona más bien con su prestigio, del que el libro habla en diversas ocasiones, con la gran reputación que le han valido sabiduría y riqueza (3, 28; 5, 14; 10, 1, 23-24). Seguramente, la palabra se ha escogido por su propia generalidad, pues los hechos demostrarán que Salomón no ha recibido de Dios un don propiamente militar, correspondiente a "la muerte de los enemigos". Esta torpeza no hace sino más evidente el hecho de que la primera lista, después de la larga vida, contiene los mismos términos que asocia, en el mismo orden ascendente de dignidad, la ideología indoeuropea, y que se distribuyen, por ejemplo, los tres hijos de Ferīdūn: riqueza, victoria, "ley y religión".

Una vez más, tal estructura aparece ignorada en la Biblia. Por añadidura, si no se aplica a Salomón, no es únicamente en razón del azar de los acontecimientos —sólo al final se habla de sus enemigos (*I Reyes,* 11, 14, 40), entre las "sombras del reino", para decir que lo han forzado a vivir duramente (v. 25 *a* y *b,* 40), y el relato finaliza con la figura amenazadora de Jeroboam en rebeldía—, sino en virtud de la definición, de la misión de este rey. Ya su nombre lo convierte en el príncipe de la paz *(šalōm).* Los dos relatos del reinado subrayan la oposición de Salomón pacífico con respecto a David guerrero. En *I Reyes,* 5, 17-19, Salomón envía a Hiram, rey de Tiro y amigo de su padre, el mensaje siguiente:

> Sabes bien que David, mi padre, no pudo edificar una Casa al nombre de Yahvé su Dios, a causa de la guerra en que lo implicaron sus enemigos hasta que Yahvé los

puso bajo la planta de sus pies. Ahora, Yahvé mi Dios me ha concedido la paz por doquier: no tengo enemigo ni obstáculo maligno. Así pues, me he propuesto edificar una casa al nombre de Yahvé mi Dios, según lo que Yahvé dijo a David mi padre.

En el texto *I Crón.,* 22, 8-10, es el mismo Yahvé quien habla a David, “hombre de guerra” (*’īš milhamōṯ: I Crón.,* 28, 3), y le revela sus decisiones y sus propósitos:

Has vertido gran cantidad de sangre y has librado grandes batallas. No edificarás tú la Casa en mi nombre, porque has vertido en tierra mucha sangre delante de mí. Mira que un hijo te ha nacido: éste será un hombre de paz *(’īš mᵊ aūḥāh)* y lo reconciliaré con todos sus enemigos en derredor, pues Salomón es su nombre, y en sus días daré a Israel paz y tranquilidad *(šalōm vāšeqet).* Él construirá una Casa en mi nombre; será para mí un hijo y yo seré para él un padre, y consolidaré para siempre el trono de su soberanía sobre Israel.

Así pues, esencialmente, Salomón no es, no puede ser un rey completo según el esquema indoeuropeo, y si en *I Reyes,* 3, Yahvé, a propósito de él, pasa revista a los tres niveles de este esquema, colocando dos de ellos en el plano negativo (“tú no has pedido [larga vida, ni] la riqueza, ni la muerte de tus enemigos”), no puede luego aplicárselos en el positivo (de donde procede el vago término de *kaḇōḏ,* “gloria”). Tanto más curioso resulta que lo utilice, sin embargo, para comentar, para orquestar la Petición única del nuevo rey que en sí misma es algo distinto: el normal cumplimiento de una costumbre de los semitas occidentales. La explicación más sencilla es que el autor de *I Reyes* conocía, por proceder de uno de los pueblos indoeuropeos del Próximo Oriente, el tema del príncipe que escoge, mal o bien, entre tres ventajas correspondientes a los tres niveles funcionales, y que lo ha relacionado con el tema, tradicional en su país, del príncipe que dirige a Dios una petición inaugural. De no ser que el acercamiento haya sido hecho ya por Salomón o sus próximos, transmitiéndose de este modo al historiógrafo.

Las influencias indoeuropeas, casi inexistentes en la vida del pueblo y en la religión de Israel, seguramente fueron más acentuadas respecto a la ideología regia como sucede en relación con la literatura épica del Próximo Oriente; sobre esto escribe Widengren:

Los textos de Ras Shamra descansan directamente sobre una tradición épica de un tipo que, en el Próximo Oriente, sólo se encuentra en Mesopotamia, y preci-

samente entre los pueblos indoeuropeos. Del lado semítico, sólo en Mesopotamia y en Ras Shamra se desarrolló una literatura épica, esto es, en dos centros de cultura de los que se sabe que estuvieron sometidos a una intensa influencia indoeuropea, ante todo la de la aristocracia feudal del reino de Mitani, los *maryanni* (sánscrito *márya,* avéstico *mairya*). De esta nobleza feudal guerrera, con su instrumental de combate y su cultura bien caracterizada, hállanse numerosas huellas en Canaán en los tiempos que inmediatamente precedieron y siguieron a la inmigración de los israelitas. La extensión de un motivo trifuncional indoeuropeo, que comprobamos a propósito del relato concerniente a la sabiduría de Salomón, debe pues considerarse en un más amplio conjunto de conexiones.

La elección de Droṇa

Estamos hoy tan familiarizados con la leyenda del juicio de Paris que no nos parece ya algo original y un poco por todas partes creemos poder localizar en gran número historias del mismo tipo. Esto no es así. Los tres casos que acabamos de examinar agotan casi del todo la lista de los testimonios antiguos. Tal vez se encuentre otro en la epopeya india con la "elección de Droṇa" (*Mbh.,* I, *130,* 5118-5133), pero muy deformado, contaminado por otro tipo de elección, particular de la India.

En su juventud, Droṇa se entera de que Rāma, hijo de Jamadagni —el primer Rāma, *Paraśurāma*—, convertido o reconvertido en anacoreta, está distribuyendo todos sus bienes, que no son pocos, pues el exterminador de los kṣatriya es dueño de toda la tierra. Droṇa va a su encuentro y le dice sin ambages que ha venido para pedirle "una riqueza infinita" *(dhanam anantam).*[14] Rāma responde que ya ha entregado dos de las cuatro partes disponibles: 1º A los brahmanes les ha dado su oro y todo cuanto tenía en cuestión de bienes *(hiraṇyam mama yac cānyad vasu kiṃcid iha sthitaṃ / brāhmaṇebhyo mayā dattaṃ sarvam etad…);* 2º A Kaśyapa le ha dado, toda entera, "esta tierra divina, limitada por el océano, con sus ciudades" *(iyaṃ dharā devī sāgarāntā sapattanā / kaśyapāya mayā dattā).* Sólo le quedan entonces otras dos cosas: 1º, su propio cuerpo; 2º, sus muy preciosas armas arrojadizas y sus diferentes armas de filo *(śarīramātram evādya mamedam avaśeṣitam / astrāṇi ca mahārhāṇi śastrāṇi vividhāni ca).* Así pues: "Elige (entre) lo que te ofrezco: o mis armas o mi cuerpo *(astrāṇi vā śariraṃ vā).* Escoge: ¿qué debo darte, Droṇa? Dilo pronto". Droṇa no titubea, pide las armas y las recibe.

Parece que una historia próxima a la de Paris haya sido prolongada y des-

viada luego aquí, escindida en dos episodios, de los cuales el primero no tiene ya relación con la elección y el segundo ofrece un material de elección reducido y alterado. Prolongada: el "cuerpo", es decir, la persona del donador ha sido añadida a las partes distribuidas u ofrecidas. Desviada: la elección, según un modelo del que el Mahābhārata contiene otros ejemplos, ha sido restringida a dos términos, esta parte nueva y las armas.[15] Escindida: cuando la elección se le brinda a Droṇa, dos de las partes ya han sido atribuidas.

En cuanto al valor funcional de las tres partes independientes del cuerpo, resulta evidente respecto al "oro y otros bienes materiales" (3ª función) y respecto a "las armas" (2ª función). Es también evidente (1ª función) en relación con la tierra si se advierte que los diversos relatos que ya se leen en el Mahābhārata sobre este don de la tierra demuestran que no se la considera aquí como la tierra productora, nutricia y enriquecedora, sino como el asiento geográfico del poder real recreado por la intervención de Kaśyapa (cuyo primer acto consiste a veces en expulsar a Rāma de su territorio, esto es, de la tierra).[16] Este don es, además, verdaderamente sagrado: Rāma ha dado la tierra a Kaśyapa como una suerte de honorarios *(dakṣiṇā)* porque lo había asistido en sus sacrificios (IX, 49, 2837), y al mismo tiempo que la tierra, le ha dado un gigantesco altar de oro (VII, *70,* 2442-2446).

Leyendas alemanas de Gerschel

Ciertas bellas supervivencias modernas de variantes de los temas que han producido la elección de los hijos de Ferīdūn y el juicio de Paris han sido señaladas por Lucien Gerschel hace 12 años en un artículo de la *Revue de l'Histoire des Religions*.[17] Se trata de dos grupos de leyendas germánicas, de extensión desigual: bastante considerable uno de ellos, se reduce en cuanto al otro a la Suiza alemana, cuya inserción en la "historia" también es distinta: cada variante del uno se conserva en una noble descendencia, como tradición familiar; el otro explica el origen del *ranz* de las vacas. La elección en cuanto tal sólo aparece en el segundo grupo, pero es difícil separar el segundo del primero.

Veamos un ejemplo, entre muchos, de este primer grupo (familia de los condes de Brannenburg, "a orillas del Inn, a 30 leguas de Múnich, en las montañas del Tirol)":[18]

> Un atardecer, la condesa de Brannenburg, triste por no tener posteridad, percibe en su cuarto una multitud de enanitos, de unas cinco pulgadas de altura, que dan-

zaban. Un enano se destaca del grupo y anuncia: "Vamos a cocerte un poco de pan", y luego, ya cocido el pan, explica: Tantos panes comas, tanto hijos tendrás". La condesa toma tres panes; los enanos fabrican entonces tres vasos y le dicen: "Cuando tus hijos cumplan 21 años, dale a cada uno de ellos uno de estos vasos. El que logre conservar el suyo intacto verá prosperar a su familia; tendrá hijos y fortuna. Otra suerte contraria aguarda al que rompa el suyo".

En efecto, la condesa tiene tres hijos, que llegado el momento reciben cada cual su vaso; pero los tres querrían casarse con su prima Arnesia. Ésta les da un plazo de un año, poniendo por primera condición que cada uno de ellos haya conservado su vaso. Luego Arnesia le advierte a Huberto: "¡Guárdate de tus inclinaciones de espadachín! ¡No andes siempre con la espada en la mano! ¡Rehúye peleas y debates!" A Christian le dice: "¡Demasiado te gusta la mesa y el vino! ¡Guárdate de la intemperancia!" Sin embargo, ningún reproche dirige al último de los hijos, Amílcar.

Amílcar deposita su vaso en la capilla de su casa y reza cada día para que su virtud no sea tan frágil como aquel vaso. Huberto, el belicoso, se bate en duelo y la espada de su adversario hace añicos el vaso. Christian, el *bon vivant,* participa en un festín y rompe su vaso en medio de la embriaguez y de la orgía. Ni Huberto ni Christian perpetuaron su raza, pero Amílcar, convertido en el esposo de Arnesia, fue la venturosa raíz de una muchedumbre de nobles descendientes: había sabido conservar su vaso.

En el segundo grupo, a decir verdad, sólo hay una leyenda, pero corroborada por numerosas variantes, unas literarias (o literarizadas), otras directamente anotadas sobre la tradición oral. Gerschel ha desentrañado admirablemente sus relaciones. No cabe resumir aquí unos análisis y una argumentación en los que cada palabra tiene su importancia: el lector deseoso de exactitud y precisión deberá consultar el artículo de 1956. He aquí, sencillamente, el esquema que Gerschel ha establecido a partir del "fondo común" de dos versiones publicadas hace 100 años (1869) por un folclorista falto desgraciadamente de unas mínimas dotes literarias, J. J. Romang:[19]

Res, el vaquero de Bahlisalp, se dispone a pasar la noche arriba en la cabaña cuya puerta ha entornado. Apenas se ha dormido cuando se ve de pronto arrancado de su sueño. Con terror percibe en torno del hogar, cuya llama reavivada brilla jubilosamente, a tres seres sobrenaturales: un vaquero de estatura de gigante, un criado vigilante de pálido rostro, de rubio pelo y ojos azules, que lleva los cubos de leche para fabricar el queso, y un cazador vestido de verde que vigila y alimenta

el fuego. Mientras que el vaquero, ayudado por el cazador, se halla ocupado en la confeccción del queso, el joven muchacho pálido se dirige a la puerta y ahí canta, luego tañe el cuerno alpino para mayor placer de Res y de su rebaño. Después el gigantesco vaquero vierte el suero de la leche en tres cubos, pero, ¡oh maravilla!, el queso de la leche toma un color rojo como la sangre en el primero, verde en el segundo, blanco como la nieve en el tercer cubo. Entonces llama el vaquero a Res y le ordena escoger entre el rojo, el verde y el blanco; luego agrega: el rojo soy yo quien lo doy; te conferirá un valor intrépido y el vigor de un gigante, y un poder tal que nadie podrá luchar contigo; serás el hombre más fuerte del país. Por añadidura, tendrás además 100 vacas rojas.

Le toca entonces el turno al hombre verde, que pregunta: ¿de qué va a servirte esa fuerza? Y las vacas, ¿quién sabe si no se las llevará una enfermedad? Bebe, pues, este brebaje verde y recibirás de mí oro y plata: ¡mucho más vale esto! Y el hombre verde echó un montón de monedas de oro a los pies de Res. Res, vacilante, reflexionó, y hubiera estado ya a punto de escoger el verde de no haberse acordado oportunamente de la presencia del tercer compañero, el joven hombre pálido que aún no había hablado.

A su vez, este último se acerca y dice: lo que tengo que ofrecerte es bien poco y no puede compararse con esta fuerza y esa riqueza que ya te han sido propuestas. Puedo enseñarte a cantar y a tocar el cuerno alpino como me has oído hacerlo: he aquí lo que te dará el tercer cubo, y si tú escoges este don, serás de todos querido.

Res escogió entonces el cubo de suero de leche blanco con el don a él anejo y éste es el origen del *ranz* de las vacas; otra elección hubiera traído consigo la muerte de Res y retardado varios siglos el don que el joven hombre pálido se proponía hacer a los hombres.

El valor funcional, subrayado por el simbolismo de los colores,[20] de los tres dones anejos a los tres cubos, es de inmediato sensible. Sencillamente, a la fuerza y a la riqueza se añade en tercer lugar un poder más particular, una técnica vocal, de la que gran número de variantes (las siguientes, por ejemplo, tomadas de la recopilación de J. Müller, *Sagen aus Uri,* II (1929), precisan el carácter mágico:

Cuando el joven pastor —dice Gerschel— regresa y se pone a cantar (*jodeln, johlen,* etc.), todos los animales vienen a su encuentro, lo rodean, lo acompañan (Müller, núm. 917); en la variante 2 *a* del relato núm. 918, el muchacho aprende a silbar, y lo hace tan maravillosamente, que bancos y mesas comienzan a danzar

en la cabaña; en la variante 4 del mismo relato, el cantor ve no sólo a su rebaño sino también al de su vecino saltar por encima del seto para ir a su encuentro. En el relato núm. 919, el fantasma explica al joven pastor que las vacas, cuando silbe (cuando cante), se levantarán sobre sus patas traseras y danzarán magníficamente. En el relato núm. 920, el joven criado desciende cantando; las vacas corren a su encuentro, se levantan sobre sus cuartos traseros y lo rodean al tiempo que danzan; cuando cantaba durante el ordeño, la vaca más salvaje se amansaba y se dejaba ordeñar sin dificultad.

De la confrontación de estos dos grupos de leyendas germánicas con las leyendas griega e irania, y también, entre los escitas, con la de los objetos de oro "domesticados" por Kolaxais, Gerschel ha extraído algunas consideraciones de gran alcance de las que sólo puedo reproducir aquí una muestra:

La vieja estructura trifuncional de los indoeuropeos ha subsistido, pues, hasta nuestros días en un relato legendario de la Suiza alemana igual que había sobrevivido en aquel grupo de leyendas alemanas modernas que hacen eco a las remotas tradiciones de los escitas sobre el origen de su nación. De una y otra parte, el tema general resulta muy parecido: un encuentro del héroe con seres y objetos sobrenaturales se encuentra en el origen de un don que se halla funcionalmente caracterizado; la elección que aparece en la leyenda suiza, igual que en el juicio de Paris, no está quizá del todo ausente de la otra tradición, la que incorpora y reconoce determinados objetos maravillosos. Sin embargo, ya no es el héroe quien escoge su función, sino la función al héroe: el oro sagrado de los escitas elimina a los dos primeros pretendientes en beneficio del tercero. Para d'Arlincourt, los defectos inherentes a la tercera y a la segunda función excluyen a los dos primogénitos en provecho del hermano menor. Y cuando aparece la elección, ya se ejerza desde el héroe a la función o desde ésta al héroe, es, en definitiva, a la consagración funcional del héroe de primera función a la que tiende el logro de la operación: con su canto mágico el Jodelbub encanta en adelante a los rebaños; Kolaxais se convierte en rey de los escitas.

De ese lado se manifiesta un rasgo destacado de la primera función: su carácter propiamente electivo. El héroe de segunda función, el guerrero, se revela a los suyos y a sí mismo en un terrible combate (*cf.* Dumézil, *Mythes et dieux des germains,* cap. VII, "Le premier duel"). El héroe de tercera función se cualifica por los servicios prestados, se muestra útil, y es a partir de entonces por reconocimiento, por gratitud, que se le admite, se le recibe, constituyendo en cierto modo su consagración el salario de sus buenos oficios (véase, por ejemplo, en la India,

la introducción de los Aśvin en la sociedad divina).[21] No obstante, ni el valor ni la beneficencia dan acceso a la primera función que recluta electivamente a sus representantes: ya escoja el joven pastor el suero de leche blanco, o Kolaxais el oro sagrado, trátase siempre de una elección, una libre elección que se instituye por la promoción del elegido, pues es verdad profunda e intemporal que el espíritu insufla donde le place.

II. EL TRÍO DE LAS MACHA

En sus tradiciones épicas, varios pueblos indoeuropeos presentan una forma notable de utilización de la estructura trifuncional: tres personajes con idéntico nombre, con o sin complementos individuales, se caracterizan cada uno de ellos en uno de los tres niveles. En la India ha registrado Lucien Gerschel un ejemplo sorprendente, que espero vea la luz bien pronto. Yo mismo he señalado varios en Irlanda. Ante todo, en 1941, un caso desgraciadamente conocido por una noticia parca en detalles, el de los tres Fothad:[1] lo que de ellos se sabe tiene cabida en unos pocos párrafos del precioso tratado de la *Conveniencia de los nombres, Cóir anmann,* publicado por Wh. Stokes en el tercer volumen de los *Irische Texte* (1897, pp. 376-378, trad. pp. 377-379). Por probable que en él sea la presencia del resorte trifuncional, no resulta enteramente demostrable, pues uno de los tres Fothad queda definido insuficientemente.

No sucede lo mismo con lo que Marie-Louise Sjöstedt, en su libro *Dieux et héros des celtes* (1940), p. 41, ha llamado el "trío de las Macha". Sobre el caso he escrito pormenorizadamente bajo este título en un artículo publicado en la *Revue de l'Histoire des Religions,* CXLVI (1954), pp. 5-17, del que reproduzco lo esencial.[2]

> Los doctores irlandeses sabían explicar los nombres y las costumbres relacionados con el conjunto que integran, en el sur del Ulster, sobre unos cuantos kilómetros cuadrados, la "Llanura de Macha" *(Macha Magh),* el *Emain Macha,* capital de los reyes paganos, y el *Ard Macha,* Armagh, metrópoli de Irlanda,[3] y donde se celebraba anualmente, por todo este "quinto" de la isla, la "Asamblea de Macha". Los *Dindshenchas,* o *Historias de los lugares,* narran a propósito de estos nombres[4] una triple justificación:[5] hubo, muy distantes en el tiempo, tres Macha, de las que refieren tres leyendas. Ahora bien, estas leyendas presentan, en el orden jerárquico descendente, a una Vidente, a una Guerrera y a una Campesina-Madre.
>
> 1º Del ms. de Edimburgo (s. v. *Ard Macha*):[6]
> Macha, mujer de Nemed, hijo de Agnoman, murió allí: era la duodécima de las llanuras roturadas por Nemed, y le fue dado a su mujer que su nombre se con-

virtiera en el de aquel lugar. Ella vio en sueños *(is i adchonnairc i n-aislinge),* mucho tiempo antes del acontecimiento, todo el mal que [luego] se produjo en la *Táin Bó Cúailnge* (el rapto de las vacas de Cúalnge, ocasión de la gran epopeya en que se describe Cúchulainn). En medio de su sueño, le fue mostrado *(ina cotludh tarfas di)* todo lo que se sufrió de malo en aquella ocasión, y las penas y las rencillas. De modo que se rompió en ella su corazón.

Y una cuarteta anotada como apéndice repite que experimentó esta fatal revelación *tri fhis,* "por visión".

Nemed[7] es un personaje mítico, caudillo de la segunda de las "invasiones", héroe roturador y colonizador, del que al menos otras dos mujeres llevaban como Macha el nombre de llanuras virtualmente abiertas por su propio esfuerzo.[8] Lo más claro y lo más característico del personaje es su nombre: el marido de la Vidente es el "Sagrado". En efecto, *Nemed,* genitivo *Nemid,* es, en el género animado, la misma palabra que, en el inanimado, en Gales y en la antigua Irlanda, designaba la cosa o el lugar consagrado, el santuario: galo νεμητον (νεμετον), antiguo irlandés *nemed.*[9]

2º Del *Book of Leinster,* 20 *a:*[10]
Había en Irlanda tres reyes que compartían la soberanía, tres Ulatos: Dithorba, Aed el Rojo *(Aed Rúad)* y Cimbaeth.[11] Estos reyes fijaron la norma de que cada uno de ellos ostentaría siete años la realeza: [en total, por un turno completo] tres veces siete años. Sus fiadores fueron siete druidas, siete poetas, siete jefes militares: los siete druidas para hechizarlos (?) por medio de encantamientos, los siete poetas para practicar contra ellos la sátira[12] y la denuncia, los siete jefes para herirlos y quemarlos, a menos que cada uno entregara la corona al término de los siete años, conservando el *fír flatha,* la "Verdad del jefe noble" [especie de "estatuto" de la función]:[13] a saber, [que hubiera] bellotas cada año [para las piaras de los cerdos], que no faltaran tintes (?) de todos colores, y que no murieran las mujeres que estuvieran a punto de parir.

Cada uno de los tres recibió tres veces la corona, o sea [en total] sesenta y tres [años]. Aed el Rojo fue el primero en morir; se ahogó en la "catarata del Rojo", y su cuerpo fue trasladado al túmulo que está ahí: de ahí los nombres de *Síd n-Aeda* y *Ess Rúaid.* Aed no dejó más descendencia que una muchacha, llamada Macha la de la Roja Crin *(Macha Mongrúad).* Ésta solicitó el turno de realeza de su padre. Pero Cimbaeth y Dithorba no quisieron entregar la corona a una mujer. Hicieron batalla entre ellos y la ganó Macha *(fechta cath eturru ocus maidid in cath re Macha).* Cumplió ella sus siete años de realeza. En aquel

tiempo murió Dithorba en Corann. Dejó cinco nobles hijos, Baeth y Bras, Bétach y Uallach, y Borbchas. Éstos reclamaron la corona. Pero Macha declaró que ella no se las daría, porque no era en virtud de los fiadores *(ó ráthaib)* que la había adquirido, sino en el campo de batalla *(ar rói chatha),* por violencia *(ar écin).* Libraron una batalla entre ellos y Macha venció a los hijos de Dithorba con una gran matanza. Los desterró luego a los desiertos del Connaught. Luego tomó a Cimbaeth por esposo y para que mandara sus soldados *(do thaisigecht* —función del *tússech,* del "jefe" —*a amsaige imme).*

Después de que Macha y Cimbaeth se unieron, fue ella a visitar a los hijos de Dithorba bajo la apariencia de una leprosa, es decir, con el rostro embadurnado de pasta de centeno y turba. Los encontró en Bairenn Connacht [cerca de un fuego], asando un jabalí. Los hombres se informaron sobre ella, ella contestó a sus preguntas y le hicieron sitio entonces para que comiera junto a la lumbre. Uno de ellos dijo: "Buen aspecto tiene la vieja: ¡unámonos a ella!" Se la llevó bajo el bosque. Por medio de la fuerza física *(al-lus nirt)* ella ató a aquel hombre y lo dejó en el bosque. Volvió junto al fuego. "¿Dónde está el hombre que partió contigo?", dijeron los otros. "Tiene vergüenza —dijo ella— de volver con vosotros después de haberse unido con una leprosa." "No hay vergüenza —dijeron ellos—, pues todos nosotros haremos igual." Cada cual se la llevó al bosque. Ella ató a cada uno por fuerza *(ar niurt)* y los llevó, atados con un solo nudo, ante los Ulatos. Los Ulatos hablaron de matarlos. "No —dijo ella—, pues constituiría para mí una falta contra el Estatuto del Jefe Noble *(ar is coll fir flatha damsa).* Pero reduzcámoslos a servidumbre y hagámosles cavar alrededor mío una residencia fortificada *(ráth)* que sea para siempre la capital de los Ulatos." Y con el aro *(éo)* de oro que tenía en torno al cuello *(muin)* trazó el contorno de la fortaleza: de ahí el nombre de *Emuin (Emain).* Esto sucedió 405 años antes del nacimiento de Jesucristo…

Ard Macha murió de muerte violenta: s. v. *Ard Macha,* las diversas redacciones del *Dindshenchas* en prosa[14] dicen que ella fue enterrada "allí", después de haber sido muerta por Rechtaid el del Antebrazo Rojo *(Rechtaid Rígderg)* y que la Asamblea de Macha se instituyó para llorar su pérdida. De ahí el nombre de *Macha Magh,* "Llanura de Macha".

Los móviles de todo el relato son el combate y la fuerza. El padre, la hija y su asesino son "Rojos", color de la guerra y de los guerreros entre los celtas, lo mismo que en Roma y en la India. En el primer episodio, Macha emprende y gana una guerra tras otra y grita bien alto —contraponiendo la segunda función a la primera, "Indra" a "Mitra", diría el *R̥gVeda*— que no debe su poder a ningún pacto, sino a la guerra y a la violencia.[15] El segundo episodio

la muestra, no ya como guerrera en armas, sino campeona de lucha, domando y atando sucesivamente a cinco hombres mediante su fuerza física *(nert)* y obligándolos a construirle una fortaleza. El hombre con que se despose será, ante todo, su jefe.[16] En fin, por mucho que triunfe, se propone respetar el estatuto de la *flaith*, concepto tan ambiguo como lo es el *kṣatrá* en el *R̥gVeda* y de la misma manera: poder, poderío real, pero ante todo, como término técnico diferencial, nombre de la clase militar, de la clase en que nacen los reyes y que, entre los sacerdotes (druidas) y el campesinado *(bó aire),* corresponde en todos los aspectos a la clase india de los *kṣatriya* o *rājanya,* entre los brahmanes y los *vaiśya* ganaderos-agricultores.[17]

3º Del ms. *Harleian* 5280 del British Museum (s. XV), 53 *b*[18] (a propósito del "parto de los Ulatos"):[19]

Había entre los Ulatos un rico granjero *(aithiuch somma),*[20] que vivía en lo alto de las montañas, en la soledad. Se llamaba Cruind [Crundchu], hijo de Agnoman. Adquirió en su soledad una gran riqueza *(indmus mor).* Tenía también numerosos hijos que lo rodeaban *(meic imda les oc a tairciull side).*[21] La mujer que vivía con él, la madre de sus hijos, murió, y vivió mucho tiempo sin mujer.

Un día que estaba solo en su cama, en su casa, vio entrar y venir hacia él a una bella muchacha, de figura, vestido y porte distinguidos *(ocmnai crutaich… co febus n-delba ocus errid et ecoisc).* Macha era el nombre de la mujer, *ut periti dicunt.* Se sentó en una silla junto al hogar y encendió la lumbre. Allí permanecieron hasta que finalizó el día sin hablarse. Tomó ella un mortero y un colador y comenzó a preparar [la cena] en la casa. Cuando el día tocó a su fin, tomó los cubos, y sin pedir cosa alguna, fue a ordeñar las vacas. Cuando regresó a la casa, dobló a la derecha, entró en la cocina, dio órdenes a la gente y se sentó en una silla al lado de Crundchu. Todo el mundo fue a acostarse. Ella se quedó hasta que los otros se hubieron retirado, apagó la lumbre, dobló a la derecha, se juntó con Crundchu bajo la cobertura y le puso la mano sobre el costado. Estuvieron juntos hasta que ella quedó encinta de él *(ro batar a n-entaidh co m-ba torrach uad-som).* Por su unión con ella, Crundchu vio aumentada su riqueza *(moiti a indbus-som dia hoentaidsie).* Ella se complacía de verlo floreciente y —?— *(mait a blathsom ocus a escrim le-si).*

Los Ulatos celebraban entonces con frecuencia grandes reuniones y asambleas. Tenían costumbre de acudir todos, hombre y mujer [de cada pareja]. "¡Conviene que vaya yo a la asamblea como todos!", dijo Crundchu a su mujer. "No vayas —dijo ella— para no correr el riesgo de tener que hablar de nosotros, pues nuestra unión sólo durará mientras tú no hables de mí en la asamblea."[22] "No

hablaré de ti ni una sola vez" —dijo Crundchu—. Los Ulatos fueron a la asamblea, y Crundchu con los demás. La asamblea fue brillante, tanto por los hombres como por los caballos y los ropajes. Como espectáculo tuvieron lugar carreras, combates, competiciones de lanzamiento y de velocidad, desfiles (?). A la hora novena, el carro del rey fue conducido al lugar y los caballos del rey obtuvieron el triunfo. Los cantores de alabanzas acudieron entonces para celebrar al rey, la reina, los poetas y los druidas, la casa del rey, su tropa y la asamblea en general. "¡Nunca, hasta el presente, han concurrido a la asamblea dos caballos como estos dos del rey, pues no hay en Irlanda pareja más rápida!" "¡Mi mujer es más rápida que estos dos caballos!" —dijo Crundchu—. "¡Apresad a este hombre —dijo el rey [y retenedlo] hasta que su mujer venga a correr!" Lo apresaron y el rey mandó ir a buscar a su mujer.

Ella dio la bienvenida a los mensajeros y les preguntó qué asunto los traía. "Hemos venido para que vayas a liberar al dueño de tu casa *(do athigh taighi)* que ha sido apresado por el rey porque había dicho que tú eres más veloz que los caballos del rey." "Mal hecho —dijo ella—, pues no era conveniente hablar así. Es una desgracia para mí —añadió ella—, pues estoy encinta y sufro los dolores del parto *(ar atú alacht co n-idnaib).*" "¿Qué hablas tú de desgracia? —dijeron los mensajeros—. Lo matarán si tú no vienes." "Será pues necesario" —dijo ella—, y con ellos marchó a la asamblea. Todo el mundo se acercó a verla. "No está bien —dijo ella— el mirar así mi figura. ¿Por qué se me ha hecho venir?" "¡Para que corras contra los dos caballos del rey!" —dijeron todos—. "Es una desgracia —dijo ella—, pues sufro los dolores del parto *(ar atu-ssa co n-idnaib).*" "¡Coged vuestras espadas para matar al campesino!" —dijo el rey—. "¡Esperad un instante —dijo ella— a que yo dé a luz *(corom asaithiur)*!" "¡No!" —dijo el rey—. "Realmente, es una vergüenza para vosotros el no tener ninguna consideración conmigo. Puesto que así es, haré que caiga sobre vosotros la mayor vergüenza. ¡Lanzad a los caballos a mi lado!" —dijo ella.[23]

Así se hizo y llegó antes que ellos al extremo del coso. Entonces lanzó un grito en medio de su propio dolor. Al instante, Dios dispuso el asunto y parió de una vez un niño y una niña *(ocus berid mac ocus ignin a n-oentairbirt),*[24] Fír y Fíal ("Verdadero" y "Modesta"). Cuando los hombres oyeron el grito de la mujer, se sorprendieron de tal forma que no hubo en todos ellos fuerza *(nert)* mayor que la de la mujer presa de los dolores del parto *(co m-bo hinann nert doib uili ocus an banscal boi isan galur).* "En adelante, sobre vosotros quedará la pérdida de prestigio que en mis hombros pusisteis: cuando [los tiempos] más difíciles os sean, cada uno de vosotros, de los habitantes de esta provincia, no tendrá mayor fuerza que una mujer en su lecho *(ni cor bia acht neurt mna seula lib),* y esto

durante todo el tiempo que una mujer permanece en el parto, o sea cinco días y cuatro noches, y hasta la novena generación."[25]

La maldición se cumplió. Duró desde los tiempos de Crundchu hasta los de Fergus, hijo de Domnall. Pero esta debilidad no alcanzó a las mujeres, ni a los niños, ni a Cúchulainn, pues no había nacido de los Ulatos,[26] ni a ninguno de los que en aquella ocasión se hallaban fuera del país.

Esta tercera Macha, como se ve, se halla dedicada enteramente a la tercera función, de la que ilustra diversos aspectos. Muchacha favorecida, se casa con un campesino, rico asimismo y provisto de hijos, cuya riqueza contribuye ella a aumentar, y en cuya casa se muestra cumplida granjera, modelo de ama del hogar. Se halla misteriosamente próxima a la animalidad, puesto que, a la manera de Epona o de Rhiannon,[27] corre más de prisa que los más rápidos corceles. Es fecunda, da a luz unos mellizos, y lo esencial de su aventura es un drama terrible de la maternidad, del parto. Finalmente, el conflicto que opone al campesino de su marido al rey, que la enfrenta a ella misma con el rey y con la implacable tropa, *slúag,*[28] del rey, es un conflicto entre la "tercera" y la "segunda" función, que la sanción final expresa de forma impresionante: a la hora de los peligros *guerreros,* los *hombres* de Ulster tendrán exactamente tanto vigor físico, tanta *nert* —*nert* que hemos visto celebrada en la propia persona de la segunda Macha— como la de una *mujer* en los dolores del *parto.*

No hace falta señalar la exacta distribución de las tres funciones, sin ningún conflicto ni torcimiento, entre las tres Machas sucesivas: sus conductas son ya lo bastante elocuentes. Y también lo son sus muertes: una muere en plena visión, a la segunda la matan (en una batalla, sin duda), y la tercera sucumbe en medio de un horrible alumbramiento. Y, no menos que ellas, sus maridos: Nemed es, por su propio nombre, "el Sagrado"; Cimbaeth es el "jefe de los soldados" de su mujer y el jefe del *Männerbund* de la Rama Roja; Crundchu es el arquetipo del "campesino rico".

Así pues, Marie-Louise Sjöstedt ha hablado justamente de omnivalencia, pero hay que añadir en seguida que esta omnivalencia se reduce a una trivalencia y que existe tan escasa confusión e indistinción que, por el contrario, llevando la lógica del análisis a su término,[29] cada uno de los tres "aspectos de Macha" ha dado lugar a una Macha estrictamente especializada.[30] No tiene derecho uno a superponerlas, a difuminar sus diferencias para constituir una "Madre" sin contornos, prototipo nebuloso de todas las diosas y heroínas irlandesas. Sin embargo, no dejará de seguirse indagando una tal tripartición funcional en

la mayoría de las tríadas femeninas del mundo céltico: las tres Morrígna del campo de batalla irlandés, por ejemplo, o las tres "Matres" galorromanas otorgadoras de la abundancia, forman grupos homogéneos en los que "la unidad en tres personas", para adoptar la expresión de Joseph Vendryes,[31] no parece ser sino una triplicación intensiva, no clasificatoria.[32]

Dejando aparte su contribución a la teoría de las diosas o heroínas indoeuropeas, el presente estudio establece que el saber druídico relativo al centro político y religioso del Ulster pagano se hallaba regido por la ideología de las tres funciones.

III. LAS TRES OPRESIONES DE LA ISLA DE BRETAÑA

Las tres preocupaciones del rey Lludd

Un relato épico del país de Gales, de idéntico tipo que los Mabinogion, aunque sólo conocido en una tardía adaptación novelesca, se funda en un tema trifuncional. Es el *Kyvran Llud a Llevelis (Cyfranc Llydd a Llevelis),* la "aventura de Llydd y Llevelist".[1]

Lludd es rey de la isla de Bretaña y su hermano Llevelis rey de Francia. El primero lleva un sobrenombre, que nos da a conocer otro relato, el de Kulhwch y Olwen: se trata (con una *ll-* inicial en lugar de la *n-* normal, ¿tal vez por asonancia con *Llevelis*?)[2] de "Lludd el de la mano de plata", *Llaw ereint,* lo que demuestra que tenemos en él, heroicizado e historiorizado al máximo, un antiguo dios céltico importante, *Nodens, Nodons* en las inscripciones de Gran Bretaña, el que la epopeya irlandesa denomina "Nuada el de la mano de plata", *Airgetlám.* En estas condiciones, se siente uno inclinado a buscar en la primera sílaba del otro nombre, *Llevelis,* el Lleu que desempeña un importante papel en la cuarta rama de los Mabinogion y que corresponde, en nombre y tipo, al dios irlandés Lug, el Lugus de los galos. El que los protagonistas lleven por tanto antiguos nombres divinos no demuestra, claro está, que su historia constituya un antiguo mito.

La intriga es sencilla. El rey Lludd es un gran constructor (Londres le debe su fundación), un buen guerrero y un generoso repartidor de alimentos, pero es incapaz de acabar con las tres plagas que asolan su isla. Consulta a Llevelis, "conocido por la excelencia de sus consejos y por su sabiduría y prudencia", y es Llevelis quien le explica el origen de las plagas y los medios para desembarazarse de ellas. He aquí cuáles son las "tres opresiones de la isla de Bretaña", textualmente, *teir gormes ynys Prydein:*[3]

1. Una raza de invasores aparece, cuyo "saber" *(gwybot)* es tal que pueden oír a través de toda la isla cualquier conversación, aunque sea mantenida en voz muy baja, por poco que el viento se la lleve;

2. Cada primero de mayo tiene lugar un terrible duelo entre dos dragones, el dragón de la isla y un dragón extranjero que acude a "batirse" con él *(yn ymlad*

a hi), tratando de vencerlo *(yn keissaw y goresgynn);*[4] el dragón de la isla lanza entonces un grito tal que los seres humanos, los animales y la naturaleza entera quedan helados de espanto, esterilizados;[5]

3. Cada vez que el rey constituye en uno de sus palacios una "provisión de alimentos y de bebidas", aunque sea para un año *(cyt bei arlwy vlwydyn o vwyt a diawt),* un mago ladrón acude la noche siguiente con un cesto en el que lo introduce todo y se marcha sin dejar nada.

Es evidente que la tercera y la segunda plaga corresponden a la tercera y a la segunda función: *robo,* y especialmente robo que hace desaparecer todo *alimento,* por un lado; *ataque, batalla,* voluntad de *victoria,* por el otro. En cuanto al primero, es el hecho de una raza caracterizada por su extremo saber *(gwybod);* ahora bien, el saber es a menudo, en todo el mundo indoeuropeo, la característica diferencial de la primera función;[6] por añadidura, este saber, sobrenatural,[7] tiene por efecto tiranizar a la sociedad, imposibilitar a la vez el libre ejercicio del poder real y la libre comunicación de los hombres,[8] lo que en la India védica constituye por una parte el dominio de Varuṇa y el de Mitra, o más bien el de su auxiliar Aryaman por otra, esto es, el de los principales dioses de la primera función.[9]

Cuando, gracias a los consejos de su hermano Llevelis, rey de Francia, Lludd ha logrado eliminar las tres "opresiones", se encuentra dotado a su vez de tres ventajas, que se distribuyen también según las tres funciones: *1.* Además de haber recuperado la libertad de gobierno y de palabra, *conserva una provisión de droga mágica* aniquiladora para el caso en que aquella raza demasiado sabia reapareciera; *2.* Los dos dragones, enterrados con vida en el lugar más defendido de la isla, en un lugar de los montañosos Eryri galeses (el macizo de la Snowdonia), constituyen *un talismán que garantiza que ningún invasor penetrará en Bretaña; 3.* El ladrón, domesticado, promete *restituir las inmensas cantidades de comida que ha robado* y ponerse lealmente al servicio de Lludd para proporcionarle, sin duda, otros alimentos, puesto que ésta era, como ladrón, su única especialidad.[10]

El relato es seguramente antiguo, muy anterior a la fabulación que nosotros leemos. En efecto, parece que el agrupamiento de tres calamidades repartidas entre las tres funciones debió ser un esquema familiar para el pensamiento de los celtas insulares, por otro lado muy aficionados a todo género de tríadas.[11] Un agrupamiento semejante abre, en Irlanda, el principal texto jurídico, el *Senchus Mór* que ocupa él solo la mitad de los cinco volúmenes de la recopilación de las *Ancient Laws.* Después del prólogo "histórico", que explica el

origen de la compilación, y antes de cualquier otro enunciado, se lee lo siguiente, que traduzco literalmente:[12] "Hay tres ocasiones en las que el mundo está loco: el *periodo de muerte de hombres* (muerte por epidemia o hambre, precisa la glosa),[13] la *producción aumentada de guerra* y la *disolución de los contratos verbales*".

Este texto, que se vuelve a encontrar, con ligeras variantes, en la última parte del *Senchus Mór*,[14] contiene varias expresiones oscuras, quizá mal transcritas, que han puesto en apuros a los glosadores antes de estorbar la labor de los filólogos, pero las palabras clave se hallan bien corroboradas. Después de haber ilustrado la primera plaga con la gran epidemia del año 664, mencionada en muchos textos ("flava icteritia")[15] y con la epidemia que destruyó la raza legendaria de Partholon, el comentario indígena precisa la segunda, de una forma bien conforme con una debilidad céltica de todas las épocas, como la multiplicación de las guerras interiores (entre clanes sin duda) que se produce cuando la autoridad central del rey es débil.[16] En cuanto a la "disolución de los contratos verbales", tanto de los "malos" como de los "buenos", se reduce, en las expresiones confusas de la glosa, a la denegación o a la retractación de la palabra dada.[17]

Se advertirá que la expresión *cuir bel* (en otros lugares, *cuir o belaib),* "contratos hechos con los labios, verbales", concede con toda seguridad al conjunto de la tríada una gran antigüedad, evocando el tiempo en que la escritura estaba prohibida por la prudencia druídica.[18] Ciertamente, tenemos aquí el eco de una antigua enseñanza, una antigua fórmula sobre las tres plagas que amenazan a las sociedades humanas: otros pueblos indoeuropeos presentan el equivalente.

Las tres plagas entre los iranios

En cuanto al Irán,[19] Marijan Molé señaló en 1960 un verso de los gāθā (*Yasna,* 32, 10) que tiñe simplemente la enumeración de espíritu zoroástrico, y al que un pecado a la vez doctrinal y moral le sirve de encabezamiento. Veamos el texto, según la traducción dada por Jacques Duchesne-Guillemin: "Destruye las doctrinas aquel que habla del buey y del sol como de las peores cosas que se puedan ver con los ojos, *aquel que convierte a los puros en malvados, asola los pastos* y *levanta el arma contra el justo*".

Molé, como antes de él la señora M. W. Smith, prefería entender de otro modo el principio y hacer de *mā* una negación ("Que no destruya…"). En cualquier caso, la segunda parte de la estrofa no es ambigua: convertir a los

puros (o los sabios, religiosamente hablando) en sectarios de la *druǰ*, de la mentira *(yasčā dāθəng drəgvato dadāt),* asolar (literalmente: derribar de todos lados) los pastos *(yasča vāstrā vīvāpat),* levantar el arma de la muerte contra el seguidor del *aša,* del orden zoroástrico *(yasčā vadarə voiždat ašaunē)* son desde luego igualmente sacrilegios, pero cuyos procedimientos se distribuyen entre la primera, la tercera y la segunda función.

El gran rey Darío, en una inscripción de Persépolis (*d,* ll. 15-21), ha definido asimismo tres plagas de las cuales pide a Ahuramazdā que proteja su imperio. En 1938, Benveniste ha subrayado su valor trifuncional:[20]

> Que Auramazdā proteja a este país del ejército enemigo *(hačā hаināyā),* de la mala cosecha *(hačā dušiyārā),* de la mentira *(hačā draugā).* Que no vengan a este país *(abiy imām dahyāum mā aǰamiyā)* ni el ejército enemigo, ni la mala cosecha, ni la mentira.

Esta última palabra, en la terminología del gran rey, representante de Dios en la tierra, además del pecado de engaño, el más grave según el mazdeísmo, designa la falta de lealtad, el desconocimiento de la soberanía del rey por pretendientes o por rebeldes, de los que tan abundantemente hablan sus inscripciones.[21]

Esta fórmula persa debía ser famosa, pues, en jornadas bien difíciles; llegó al conocimiento de los observadores griegos. En 1961, expuse a los comentaristas de Esquilo las siguientes consideraciones:

Cada vez que he tenido ocasión de releer *Los persas,* he quedado sorprendido por una cierta similitud, en el tono y en una considerable cantidad de expresiones, entre las inscripciones con que Darío I adornó su imperio e incluso su propia sepultura, y las palabras que Esquilo pone en boca de su Sombra (la Sombra de Darío), salida por un instante de la tumba. La publicidad, cosa nueva entre los persas, que el Gran Rey había dado así a sus triunfos, a sus experiencias, a sus pensamientos, había logrado llegar, por medio de numerosos intermediarios, desde los jonios del imperio hasta los prisioneros de Salamina, de Platea, de Eión, hasta los atenienses, sus vencedores y los vencedores de su hijo.

La lista de sus predecesores que la Sombra desarrolla, con cifras, desde el verso 765 al verso 781, y que no deja de señalar la usurpación del falso Smerdis, recuerda el principio de la inscripción de Behistun:

Dareios:

Medos fue el primero…

El segundo, su hijo…

[…]

El tercero, a partir de él, Kŷros…

[…]

El hijo de Kŷros, el cuarto [= Cambises]…

[…]

El quinto, Mardis [= “el falso Sṃerdis”], tuvo el poder, vergüenza de la patria y del trono antiguo. A éste, por astucia, el valiente Artafrenes lo mató en su morada, con amigos conjurados. Y yo recibí de tal suerte lo que deseaba […]

Dārayava[h]u el rey declara:

Mi padre era Vištāspa, el padre de mi padre, Aršāma (etc.)… Ocho de mi familia han sido reyes antes, yo soy el noveno… [I, ll. 1-12].

[…] [El mago Gaumāta] engañó al pueblo [diciendo]: “Yo soy Bardiya, hijo de Kūru, hermano de Kānbūǰiya…” Con algunos hombres, maté al mago Gaumāta. Tomé de él la realeza, por la voluntad de Auramazdā me convertí en rey… La realeza, que había sido arrebatada a nuestra familia la coloqué de nuevo en su lugar… [I, ll. 38-39, 56-62].

Dareios (v. 779-780):

Y yo recibí del destino lo que deseaba e hice varias guerras con diversos ejércitos, pero no he infligido tantos males al país…

Y Dārayavahu (*Béh.,* IV, ll. 3-7):

Por la voluntad de Auramazdā, en un mismo año, después de convertirme en rey, libré 19 batallas; por la voluntad de Auramazdā, las gané, cogí presos a 9 reyes…

Los versos que, concluyendo este grandioso compendio de la historia persa, abruman al imprudente Jerjes (782-786) hacen eco a los preceptos de Naqch-i-Rustam (*Dar. NR a,* ll. 56-60) y a las *glorationes* de Behistun (IV, ll. 50-52):

Dareios:

> […] Pero mi hijo Jerjes, hombre joven, tiene impulsos de hombre joven, no guarda recuerdo de mis advertencias…

¿Qué ἐπιστολαί? Dārayavahu había predicado, en efecto, en el primer lugar:

> Hombre, que la orden de Auramazdā no te parezca repugnante, no abandones el camino recto, no peques…

Dareios prosigue:

> […] Sabedlo bien, mis compañeros de vida: a nosotros, todos juntos [= mis predecesores y yo], que hemos regido este imperio, nunca podría convencérsenos de haber causado tantas desgracias.

En el segundo paraje, Dārayavahu había dicho, con la misma fórmula, más sereno y más altivo, oponiéndose en los grados de la gloria a sus antepasados y no, en los grados de la maleficencia, solidariamente con sus antecesores, a su pobre hijo:

> Lo que hicieron los que han sido reyes antes de mí no ha sido como lo que yo, por la voluntad de Auramazdā, he hecho en un solo año.

La reina Atossa casi excusa a su hijo: le han comentado mal tu gran reinado, dice aproximadamente a Dareios (vv. 753-758):

> Le repiten que tú, con tu lanza (σὺν αἰχμῇ), adquiriste para tus hijos una gran fortuna, mientras que él, por cobardía, maneja la lanza en casa (ἔνδον αἰχμάζειν), sin nada añadir a la prosperidad de su padre. A fuerza de oír tales sarcasmos de labios de hombres mal intencionados, ha decidido esta expedición, esta guerra contra Grecia.

Dārayavahu no había previsto este funesto efecto cuando grababa en Naqch-i-Rustam (*Dar. NR a,* ll. 40-44):

> Si tú piensas: "¿Cuántas provincias ha tenido en su poder el rey Dārayavahu?", mira la imagen, los que portan mi trono. Así los reconocerás. Entonces sabrás que la lanza del hombre persa ha llegado bien lejos *(Pārsahyā martiyahyā dūraiy*

arštiš parāgmatā). Entonces sabrás que, lejos de Persia, también el hombre persa ha combatido al enemigo.

En un contexto semejante, la forma solemne con que la Sombra de Dareios, al comienzo de la evocación, se informa del género de infortunio que aflige al Persa y recibe la respuesta de su viuda, no puede menos de evocar en nuestras mentes la "tríada de calamidades" que Dārayavahu, en Persépolis, pide a Auramazdā que aleje de su imperio: "Que Auramazdā proteja a este país del ejército enemigo, de la mala cosecha y de la deslealtad".

Cuando Atossa, tras muchas vacilaciones, anuncia a la Sombra que el poderío de los persas ha sido destruido, Dareios pregunta (v. 714):

τίνι τρόπῳ; λοιμοῦ τις ἦλθε σκηπτὸς ἢ στάσις πόλει;

¿De qué manera? ¿Le ha sobrevenido al país la calamidad de una peste o de una sedición?

Y la reina responde (v. 715):

Οὐδαμῶς· ἀλλ᾽ ἀμφ᾽ ᾽Αθήνας πᾶς κατέφ θαρται στρατός.

No, pero cerca de Atenas todo nuestro ejército ha sido aniquilado.

En lugar de λοιμοῦ, algunos manuscritos secundarios dan, por una variante ordinaria sobre estas palabras, λιμοῦ, "de hambre", y es curiosamente λιμοῦ lo que Paul Mazon ha traducido, sin señalarlo, no obstante, en el aparato crítico del texto, donde conservaba λοιμοῦ.[22] La lectura correcta es probablemente λοιμοῦ, pero se verá que, en los paralelos védicos de la fórmula persa, es por regla general la enfermedad, y no el hambre, la que representa la tercera función, dominio tanto de la salud como de la abundancia de alimentos.[23] A pesar de esta divergencia sigue siendo notable el hecho de que Dareios (Darío) y Atossa recompongan —peste, sedición contra el soberano y aniquilación del ejército por el enemigo— una fórmula inusual en Grecia y muy próxima a la de Dārayavahu.

Las tres plagas en el R̥gVeda

Nos podemos remontar todavía más lejos en la prehistoria de las "tres plagas" funcionales: este tema era usual entre los más antiguos pueblos indios y en el Irán. Varios himnos parecen contener estas fórmulas. Desgraciadamente, si las deprecaciones, a veces triples, son frecuentes en el R̥gVeda, el vocabulario de las plagas es impreciso y con frecuencia resulta imposible establecer que una u otra depende estrictamente de tal función. Uno de los mejores ejemplos se halla en VIII, 18, 10, donde el poeta reza a los Āditya: "Alejad de nosotros la enfermedad *(ámīvam),* el fallo ritual *(srídham)* y la hostilidad *(durmatím)*".[24]

La enfermedad, *ámīva,* se refiere a uno de los aspectos más importantes de la tercera función, la salud (los Nāsatya son curanderos, y sin duda es esto lo que su nombre significa). El accidente o el fracaso designado por *srídh* pertenece a la primera función: en los otros 15 ejemplos de este sustantivo en el R̥gVeda (5 referidos a Soma, 3 a Agni, 3 a los Āditya, 2 a Uṣas, contra únicamente 1 a Indra y 1 a los Marut), 7 permiten precisar su valor (2 a Soma: IX, 27, 1 y 6, 22; los 3 a Agni; los 2 a Uṣas, el uno, VII, 81, 6, aclarando al otro), y se trata cada vez de un accidente o fallo ritual (en el sacrificio, el canto…), lo mismo que para los 3 ejemplos precisables sobre los 4 del verbo *sridh-* (L. Renou, *Journal Asiatique,* CCXXXI [1939], p. 165, n. 2). En cuanto a *durmatí,* sobre los otros 18 ejemplos de la palabra (6 de Indra, 1 de los Marut, 1 de Rudra, 1 de los Āditya, 2 de Soma, 3 de Agni, 1 de Br̥haspati, 1 de los Aśvin, 1 de la Tierra-Madre, 1 de las piedras que trituran el soma), 10 (los 10 primeros) muestran que puede tratarse de una hostilidad francamente belicosa, que un nombre de arma ofensiva ilustra varias veces (I, 129, 6, y X, 134, 5, en Indra: *vadhaíḥ* y *didyávaḥ;* VII, 65, 9, en los Marut: *didyúm;* II, 33, 14, en Rudra: *hetíḥ;* VIII, 57, 15, en los Āditya: *śáruḥ*). Es, por tanto, plausible pensar que *ámīva, srídh* y *durmatí* se distribuyen en el cuadro de las tres funciones.

Una variante de esta fórmula se lee en *R̥V.,* X, 63, 12,[25] donde se ruega a los Viśvedeva que alejen la enfermedad *(ámīvam),* toda carencia o falta en la ofrenda *(ánāhutim),* y diversas formas de agresión: el perjuicio del que pretender hacer daño *(árātim… aghāyatáḥ),* la hostilidad (el enemigo, *dvéṣaḥ).*[26]

R̥V., V, 14, 7, enumera los infortunios de que los Marut protegen, "sea r̥ṣi o rājan", a su favorito:

> Éste no es vencido ni muerto *(ná… jīyate… ná hanyate…),* no comete faltas rituales, no es derrocado, no sufre perjuicios *(ná sredhati ná vyathate ná riṣyati),*

sus riquezas y recursos no se agotan *(nā̆sya rā̆ya úpa dasyanti nótáyaḥ)* —a quien, ṛṣi o rājan, vosotros bendecís.

El primer verso es claramente de segunda y el tercero de tercera función. En el segundo, *riṣ-,* "recibir perjuicios o daños", es muy general, pero *sridh-,* como se ha visto, designa el fallo ritual, y *vyath-,* "ser conmovido", se aplica especialmente al rey que pierde su reino (V, 37, 4).[27]

Aplicado no ya a una colectividad, sino a una persona, y menos simétrico (la primera vez no es una plaga), un tema distinto, pero próximo, aparece en un poema de la *Edda,* los *Skírnismál.* El dios Freyr, perdidamente enamorado de la gigante Gerđr, le ha enviado a su servidor Skírnir con la misión de convencerla y de llevársela. La tarea no es fácil y pronto tiene que echar mano Skírnir de los mayores recursos. Los dos primeros son ineficaces, el tercero decisivo: se inscriben con el orden 3, 2, 1, en la tabla de las tres funciones. Intenta primero (estrofas 19-22) en vano comprar *(kaupa)* su amor mediante presentes de oro *(algollinn, golz);* luego (estrofas 23-25), también inútilmente, la amenaza con decapitarla *(höfuđ höggva)* con su espada *(maeki);* finalmente (estrofas 26-37) la destina mágicamente al infortunio ("Te golpearé con la varita que doma, *tamsvendi*… He ido al bosque húmedo en busca de la varita mágica, *gambantein*… Grabo contra ti la runa *þurs* y las tres letras: Lascivia, Locura furiosa, Impaciencia…") —y ella cede en seguida (estrofa 38: "Salud a ti, muchacho, *heill ves sveinn!*")—. El oro, la espada, la varita mágica con el encantamiento son los instrumentos más previsibles de la acción en cada uno de los tres niveles funcionales.[28]

Estas tres fórmulas, o estos discursos, o bien estos dramas que agrupan tres plagas o tres modos de acción perniciosos, cada uno dependiente de una de las funciones, no son, pues, insólitos a través del mundo indoeuropeo. Incluso si varios de ellos son de composición relativamente reciente, prolongan en su principio un tipo indoeuropeo que durante mucho tiempo ha permanecido vivo en el folclor, en los pormenores de la vida social, después de que la tripartición dejó de gobernar el orden público y la religión. Nos parecen tal vez naturales y susceptibles de ser reinventados en cualquier momento, fuera de toda tradición. Sin embargo, es bien evidente que en ninguna parte fuera de las sociedades indoeuropeas, ni en el mundo antiguo ni en el Extremo Oriente, se ha registrado hasta el presente un estado de cosas semejante. Desde luego, pueden advertirse, en diversos lugares, enumeraciones, tríadas incluso de calamidades,

pero no son de este modelo: en el estado actual de la investigación, supervivencias o reviviscencias, las fórmulas construidas sobre el modelo de las tres funciones quedan circunscritas al mundo indoeuropeo, pero en éste surgen en elevado número. ¿Es producto de la casualidad el que estas expresiones de una ideología trifuncional se encuentren y se encuentren solamente en sociedades en las que abundan, a veces en posición dominante, otras expresiones de la misma ideología?

La aventura de Lludd y de Llevelis, a pesar de la época tardía de su actual redacción, nos retrotrae a un pasado muy lejano, ideológico y formulario.

IV. CONCLUSIONES Y PROBLEMAS

La única conclusión que pretendo extraer es que debe proseguirse la labor: reunir a la vez los documentos y, sin prisas, reflexionar sobre las enseñanzas que quizá se desprenden de esta recopilación.

Si cabe pensar que las grandes vías de indagación están ya jalonadas, quedan seguramente numerosas expresiones de la estructura tripartita por reconocer en torno de las epopeyas, tanto en los folclores como en los usos, los unos sirviendo de explicación de los otros.[1] Se ha hecho notar que hasta 1965 Archer Taylor no supo identificar, en la elección de los hijos de Guillermo el Conquistador, una réplica occidental a la elección de los hijos de Ferīdūn de Firdūsī; en 1964, Atsuhiko Yoshida interpretó la ilustración del escudo de Aquiles, evidente, sin embargo, a partir del momento en que se recibió su fórmula; en 1961, Alwyn y Brinley Rees publicaron su hermoso libro *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales,* lleno de demostraciones y de sugestiones indoeuropeas; y los inmensos folclores eslavos y bálticos encierran sin duda alguna preciosos testimonios. Voy a concluir inaugurando una de estas futuras canteras.

Varios de nosotros, independientemente, A. Yoshida y yo mismo, hemos quedado sorprendidos por la conformidad de una parte de la literatura épica de las bylinas con la estructura de las tres funciones. Bien distintos de los héroes de la corte de Vladimir-Sol, tres personajes, por otra parte heterogéneos, constituyen lo que la época romántica llamaba simplemente los "héroes primitivos", los *staršie bogatyri*.[2]

Volx o *Vol'ga,* cuya gesta entera se halla consagrada, como bien dicen H. M. Chadwick y N. Kershaw Chadwick,[3] "to the story of his intellectual gifts and protean character on the one hand, and to his practical exploits on the other", en realidad, en la caza o en la guerra, triunfa gracias a su magia y a su inteligencia; es a la vez chamán y príncipe-guerrero: "Se instruyó en astucias, en habilidades —dice un texto (Rybnikov, núm. 38)—,[4] y en todas las diversas lenguas" *(obučalsja xitrostjam, mudrostjam, / vsjakim jazykam raznyim).*

Luego sigue *Svjatogor,* que "ressembles the giant of folk-tales, whose character seems to consist wholly of vast strenght", una fuerza que le estorba como una carga y que le asemeja a Sansón: "Nadie es capaz de medirse con Svjatogor por la fuerza, hasta tal punto la fuerza fluye como una criatura petulante en

sus tendones" *(ne s kem Svjatogoru siloj pomerjat'sja, / a sila-to pro žiločkam tak živčikom i perelivaetsja)* (Rybnikov, núm. 86).

Finalmente *Mikula,* "primarily endowed with the characteristics of a peasant —physical force, speed and skill in husbandry", "the glorification of the peasant ideal", es el labrador por excelencia, *oratay-oratajuško* (Rybnikov, núm. 3), el labrador de la tierra rusa:

El labrador labra el campo, anima al animal,
de un extremo a otro abre los surcos,
quita las raíces y las piedras,
y todas las piedras grandes, las vuelca en el surco.
El labrador tiene una yegua baya,
el labrador tiene un arado de arce,
el labrador tiene riendas de seda…

Lo que se cuenta de estos "Titanes", como también se les llama, al menos de los dos últimos, ha sido analizado bajo todos sus ángulos por generaciones de folcloristas y de historiadores de la literatura y la conclusión de esta prolongada crítica es que los episodios que constituyen sus bylinas —recientes, por otra parte: la más antigua quizá del siglo XVI— han sido artificialmente compilados a partir de fuentes en gran parte identificables. En la *Revue des Études Slaves* de 1931 y 1932, André Mazon ha devuelto así, después de otros, a Mikula[5] y luego a Svjatogor[6] a su inconsistencia, a su nada. En la amena presentación de las *Bylinas rusas* que publicó, también en 1932, en la *Revue des Cours et Conférences,* resumió con una especie de alegre desenvoltura estas operaciones que él creía que debían ser de definitiva destrucción:[7]

> Si es al menos dudoso que Volga pueda identificarse con el Oleg Vešči de la *Crónica,* ¿quién no sentirá la tentación de reconocer en el prodigioso labrador Mikula Seljaninovič al Jesús con el arado de uno de los apócrifos más difundidos? Y he aquí de golpe uno de los héroes llamados primitivos que escapa a la familia de los Titanes…
>
> … La bylina de Svjatogor, antaño considerada como la más cercana a los días que siguieron a la Creación, se reduce al tema de la mujer encerrada en un cofre, a la historia del gigante caucasiano Mukkara que Georges Dumézil acaba de resucitar en su libro sobre los nartos, al *Dialogus de morte* o *Disputoison de l'âme et du corps,* y por lo demás, a la historia bíblica de Sansón; y he aquí que nos falta otro Titán, al propio tiempo que otra bylina se reconoce como tardía…

No es ésta, sin embargo, más que la primera parte de la investigación. Tómese como ejemplo Svjatogor. Todas las fuentes, descubiertas hace un siglo, que enumera Mazon para los cuatro episodios de la bylina son, en efecto, verosímiles. Pero lo esencial se halla más allá del inventario: *¿por qué estos temas, de contenidos y de orígenes tan diversos, se han congregado en este personaje?* La respuesta es fácil: todos —o al menos los tres que son frecuentes a través de las variantes, ya que el cuarto (el del matrimonio del héroe) no ha sido registrado más que una vez ("innovación local y sin influencias", dice Mazon, *Svjat.,* p. 176)— recurren a su gran "talla" o a su "fuerza" sobrehumana. Hay que suponer, pues, que los poetas que, en los siglos XIV y XV, agruparon los tres motivos se hallaban inspirados por este dato claro y sencillo, y sin duda tradicional: "Svjatogor es un gigante de fuerza descomunal". En el decurso de las épocas precedentes, las coloraciones, las afabulaciones de este dato tal vez se modificaron según las ocasiones, los gustos y los contactos literarios: leemos tan sólo las últimas, las que fueron fijadas antes de que las provincias rusas, salvo las colonias del Gran Norte, olvidaran sus figuras épicas más populares. De igual modo se renuevan, se sustituyen en los repertorios, aunque siempre orientadas en igual sentido, las historias de Mario o de Nasreddin Hodja, las historias de cazadores o de curas. Mazon (*Svjat.,* p. 196), escribe: "Svjatogor, como ha podido verse, toma de préstamos diversos todo cuanto la tradición le atribuye: apenas le pertenece el nombre que tiene". Esto no es exacto: más importante que todo, orientándolo todo, está su tipo, su definición.

Es, pues, cosa notable que los autores de las bylinas, en sus creaciones heroicas, se hayan tomado la molestia de ataviar con viva erudición —apócrifos, temas de cuentos, fragmentos de relatos— tres y sólo tres únicos tipos: el chamán-jefe de una družina, el gigante vigoroso y el campesino, esto es, en la forma que podía preverse de un pueblo eslavo, la antigua estructura trifuncional.

Es cierto que estos tres héroes no son presentados estructuralmente, apenas coinciden, ni siquiera dos a dos, salvo por "transformación secundaria" (Mazon, *Svjat.,* p. 166: Svjatogor y Mikula): varios críticos suponen que el Vol'ga, que aparece frecuentemente al comienzo de la bylina de Mikula no es el Volx-Vol'ga de que aquí se trata, cuyo tipo es diferente.[8] Sin embargo, una vez por lo menos,[9] han sido sistemáticamente cotejados, y Sansón toma las características de Svjatogor, para constituir la lista de los "dotados" con los cuales —cada cual, justamente, en razón de su tipo— Il'ja de Murom tratará de evitar enfrentarse:

Los peregrinos ambulantes dicen:
"Tú serás, Il'ja, un gran héroe

y para ti no está escrita la muerte en la batalla.
Combate con cualquier héroe
y con cualquier amazona atrevida.
Pero no vayas a luchar
con Svjatogor el héroe:
incluso la tierra lo soporta a grandes penas *(ego i zemlja na sebe*
čerez silu nosit).
No luches con Sansón el héroe:
sobre la cabeza lleva siete cabellos de ángel.
No combatas tampoco con la raza de Mikula:
la tierra húmeda, la madrecita (*matuška syra-zemlja*) lo ama.
Y tampoco te enfrentes con Vol'ga Seslav'ič:
no por la fuerza *(ne siloju)* te vencerá,
sino por la astucia, por la inteligencia *(xitrost'ju-mudrost'ju)*…"

La explicación más sencilla es que, como los osetos, los rusos de la Edad Media habían conservado en su ideología los tres tipos de hombres que encarnan las tres funciones y que los *skomoroxi* sólo tuvieron que rejuvenecerles y darles consistencia con nuevas aventuras características. Para precisarlo un poco más, habría que poseer alguna información sobre la literatura popular o semipopular de los siglos cuasi históricos: no tenemos ninguna, de suerte que las obras de los *skomoroxi,* fondo y forma, guardan la apariencia, ciertamente engañosa, de creaciones *ex nihilo.* Pero parece que así se haya producido a finales de la Edad Media, del lado de Novgórod si no del Ural, una especie de reanimación comparable a la que, poco antes, del lado del Atlántico, a partir quizá de las viejas concepciones de los celtas, había producido la teoría más sistemática y llena de porvenir de los "tres estados".[10]

CONCLUSIÓN

He aquí, conclusa, esta rápida gira a través de lo que otros tiempos hubieran llamado la sabiduría de los indoeuropeos. Puesto que de esto se trata precisamente: en gran número de expresiones, la misma explicación del mundo y de los hombres por la articulación, armoniosa o inarmónica, de las tres funciones es la que gobierna siempre sus aspectos y sus consecuencias. Se han estudiado muy pocos prototipos indoeuropeos, pero sí han sido registradas abundantemente las distintas formas con que las sociedades históricas que hablan lenguas surgidas del indoeuropeo han trabajado su herencia, antes, casi todas, de olvidarla.

Aun cuando la principal excusa de tales estudios, en vísperas de los primeros viajes interplanetarios, sea la de ayudar a reconocer un cierto orden en las agitaciones seculares del espíritu humano, sería algo prematuro extraer de estos textos comentados conclusiones generales. Me limitaré a señalar muy brevemente algunas pistas destinadas a la reflexión del lector.

La explicación indoeuropea del mundo no es más que uno de los innumerables sueños de la humanidad, y no constituye, en cuanto a su contenido, un sueño privilegiado. Pero sí lo es en cuanto a las condiciones de la observación por la concatenación de circunstancias que ha hecho que los pueblos herederos de los indoeuropeos hayan desempeñado en la historia —la verdadera— antes de su actual retroceso y, a lo que parece, su próxima abdicación, un papel tan precoz, tan continuado, tan considerable y tan pertinazmente consignado: en ningún otro caso se tiene la oportunidad de seguir, a veces durante milenios, las aventuras de una misma ideología en ocho o 10 conjuntos humanos que la han conservado después de su completa separación. El cuadro que constituyen estas creaciones cuando se las coteja da testimonio ante todo de la fertilidad del espíritu humano: dilatadas en un enorme poema o condensadas en las pocas páginas de una narración, son todas ellas imprevisibles y matizan en todas direcciones su enseñanza común. ¿Sirve de algo proponer una clasificación? Tal vez, en el mismo sentido que resulta útil establecer un índice de materias, es decir, sabiendo que toda clasificación difumina lo esencial, el movimiento, y también que en ésta deberían ser clasificadas todas las expresiones de la tripartición funcional en conjunto, las mitológicas con las épicas, dado su paralelismo y sus interrelaciones. Provisionalmente, la menos artificial parece ser ésta.

La diferencia principal, que sirve de cuadro de todas las demás, consistiría en que, en ciertos casos —los más frecuentes—, la estructura se expresa en, o con relación a tantos personajes (o grupos de personajes) distintos como funciones (o aspectos de funciones) hay que poner en relieve, y que, en otros, se expresa en, o con relación a un solo personaje. Dentro de cada una de estas divisiones, cabría distinguir los casos en que las funciones se realizan simultáneamente y aquellos en los que intervienen de forma sucesiva.

I. *Cada función está representada:* (a) *por un personaje* o (b) *por un grupo de personajes* que sostienen entre sí relaciones de posición o de acción conformes a las relaciones lógicas de las funciones correspondientes:
   1. *Los personajes son contemporáneos,* siendo sus relaciones: una colaboración constante (α), un conflicto constante (β), un conflicto que se transforma en colaboración (γ), simplemente una jerarquización o puesta en valor de la función superior (δ);
      (*a*) Los representantes de las funciones son individuos: los Pāṇḍava (α) (*cf.* la lista de los dioses funcionales, sus padres); los hijos de Jemšīd, los hijos de Guillermo el Conquistador, los tres hermanos de las leyendas del tipo de la de D'Arlencourt, los personajes del PuṇyavantaJātaka (δ);
      (*b*) Los representantes de las funciones son grupos: las tres familias nartas (β); los protorromanos (Rómulo); los etruscos (Lucumón); los sabinos (Tacio) (γ) (*cf.* los Æsir y los Vanir).
   2. *Los personajes se suceden,* y su conexión se reduce a determinadas oposiciones entre los tipos:
      (*a*) Los representantes de las funciones son individuos: los cuatro reyes preetruscos de Roma, los primeros reyes de la Ynglingasaga y de los *Gesta Danorum,* los de Orcómenos;
      (*b*) Los representantes de las funciones son grupos: las razas de Hesíodo.

II. *Las funciones conciernen todas a un único personaje,* ya sea que las reúna en su ser o en su experiencia (ventajas, pruebas, plagas), ya sea que elija una de ellas con eliminación de las otras:
   1. *Acumulación de funciones:*
      (*a*) Simultáneamente: Kolaxais tomando y Batraz recibiendo todos los tesoros funcionales; Draupadī, mujer única de los Pāṇḍava

(*cf.* la diosa trivalente); Satana en la historia de los tres matrimonios de Uryzmæg;

(*b*) Progresivamente: Rómulo pastor primero (asociado a Remo), luego guerrero (asociado a Lucumón) y, finalmente, soberano fundador de los cultos de Júpiter (asociado a Tacio); Lludd que sufre, una después de otra, las tres opresiones de la Isla de Bretaña.

2. *Elección de una función* entre las tres que se brindan: el príncipe-pastor Paris; el pastor del *ranz* de las vacas.

III. *Las funciones están representadas por personajes distintos pero homónimos:* las tres Macha irlandesas (*cf.* el desdoblamiento de la diosa **Friyyō* en Frigg y Freyja).

Otras clasificaciones destacarían otros elementos diferenciadores: por ejemplo, la preeminencia dada a los representantes de la primera función (caso general) o de la segunda (leyendas nartas: los Æxsærtægkatæ son los jefes, no los Alægatæ); o también la tendencia más o menos acentuada a reducir la estructura ternaria a dos términos (variantes de dos razas de la leyenda de la guerra sabina; guerra de los nartos Fuertes y de los nartos Ricos, y evolución chechenia de las leyendas nartas), o por el contrario, a extenderla a cuatro o cinco términos (los Pāṇḍava, PuṇyavantaJātaka).

Otra cuestión debatible será más oportunamente abordada en el "balance religioso" que constituirá el último *Jupiter Mars Quirinus.* Aquí no hago más que mencionarlo.

A menudo se objeta: esta ideología de las tres funciones, ¿es realmente propia de los indoeuropeos? Las epopeyas en particular, la "historia" primitiva de ciertos pueblos no indoeuropeos, ¿no reclaman o acaso no permiten un análisis del mismo tipo de los que acabamos de leer?

La respuesta no es dudosa. Aunque las tres funciones corresponden a tres necesidades que todo grupo humano debe satisfacer para no perecer, son muy pocos los pueblos que, de esta estructura natural, han extraído una ideología explícita o implícita. Se conocen algunos ejemplos en América y en África. Pero es bien cierto que, en el Viejo Mundo, incluso ampliado desde África hasta el norte del Sáhara y desde Asia hasta Siberia y China, esta ideología no aparece sino entre los pueblos que hablan lenguas indoeuropeas o que han sufrido, en fechas conocidas, la influencia de los indoeuropeos. Respecto a la

epopeya y a la historia, inútilmente se rastrearía su huella en las intrigas del Kalevala o del Gilgameš, en las leyendas de las Kabilas o en las de los turcos y los mongoles. Hace unos años, un crítico inglés, dando pruebas de buen humor, quiso demostrar que en la Biblia podían descubrirse cuantas escenas trifuncionales se quiera, pero la maniobra no le reportó prestigio alguno.

De la confrontación de los grandes textos considerados en las tres primeras partes del libro se deduce que son dos sociedades indoiranias y Roma las que mayor provecho épico o histórico han extraído de la tripartición funcional. Ahora bien, desde Paul Kretschmer y Joseph Vendryes se sabe que las lenguas indoiranias, por un lado, y las lenguas itálicas y a menudo las lenguas célticas, por el otro, han conservado un número bastante considerable de términos relativos a la religión y a la organización social que han desaparecido o nunca se han utilizado en las otras partes del dominio indoeuropeo. Es asimismo la concordancia de hechos romanos e indoiranios relativos a las tres funciones lo que ha permitido a la "mitología comparada", hace 30 años, presentar recurso contra su descrédito. ¿Hay que pensar que, habiendo recibido de sus antepasados una forma particularmente nítida y vigorosa de la ideología tripartita, estaban mejor preparados estos dos conjuntos periféricos que los otros para utilizarla en sus obras épicas?

Muchos de los demás pueblos de la famlia no tienen, por otra parte, por qué quejarse de tal constatación. Tanto en el Mahābhārata como en la historia de los orígenes romanos y en las leyendas nartas, los personajes, enteramente definidos por su función, apenas ofrecen ningún interés psicológico: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Dhṛtarāṣṭra, Bhīṣma son todos de una sola pieza, y puede predecirse con seguridad lo que cada uno de ellos hará en cualquier nueva circunstancia que se presente. Rómulo y Tacio, con sus protorromanos y sus sabinos, y, después de ellos, Numa y Tulo, no poseen mayor amplitud: encarnan un tipo, en torno al cual se ordenan todas sus acciones, todas sus reacciones. ¿Y qué decir del Batraz oseto, de su enemigo Buræfærnyg? Mírese, en cambio, lo que brinda Grecia. En los orígenes de la guerra de Troya, ciertamente, las tres funciones están presentes, en forma mítica: el príncipe-pastor Paris ha elegido mal, ha preferido el don de Afrodita, irritando a las otras dos pretendientes, Atenea y Hera, y volviendo contra su patria las preciosas ventajas que sin éxito han hecho brillar éstas a sus ojos, el poderío guerrero y la soberanía. Pero no es este relato de las causas lo que tomaron los aedos como móvil de la epopeya, y Homero, que seguramente conocía la leyenda, sólo contadas veces alude a ella; tampoco han aprisionado a los protagonistas en el corsé de estos

uniformes: a pesar de la opulencia fabulosa de Troya, e incluso, si entre los demás motivos de su ruina, figura la avaricia del fundador —pecado de rico—, el ejército de los griegos no se opone a los troyanos como lo hacen los nartos Fuertes con los nartos Ricos; la figura de Héctor bastaría para invalidar una exégesis de este género. El asunto de la *Ilíada* es otra cosa: la cólera de Aquiles, de un Aquiles tan complejo como puedan serlo los alejandros y los césares de la historia, que sería pueril pretender reducir al "tipo" del guerrero; altivez, ferocidad, pasiones de los sentidos y del corazón, pero también una asombrosa sabiduría, hecha de inteligencia y de experiencia, lo conducen de crisis en crisis a la maravillosa noche de humanidad que pone término al poema. He evocado más arriba, a este respecto, la escena en la que Karṇa ve venir a él, suplicante, a la madre que lo ha abandonado al nacer: no es el talento lo que le ha faltado al poeta indio para dar a su enfrentamiento la profunda belleza que posee el encuentro del padre y el matador de Héctor; no era libre el autor, su héroe no estaba disponible; Karṇa, hijo y copia del Sol, enemigo de Indra, no podía sino confirmar a su madre su inflexible voluntad de matar a Arjuna, hijo de Indra, o de perecer en sus manos. En resumen, Grecia ha elegido, como siempre, la mejor parte: a las reflexiones ya hechas, a las relaciones preestablecidas de los hombres y de las cosas que le proponía la herencia de sus antepasados del norte, prefirió los riesgos y las posibilidades de la crítica y de la observación, con mirada nueva contempló al hombre, a la sociedad y al mundo en torno. Roma, la Roma humanista del siglo I fue su afortunada discípula: los esquemáticos Rómulo, Tacio y Lucumón de la leyenda de los orígenes cedieron su sitio en la imitación virgiliana, a los hombres auténticos que son sus homólogos: Eneas, Latino y Tarcón. En un grado inferior, tal es también el caso de las epopeyas germánicas: parcialmente míticas todavía como los Nibelungos, históricas como tantas otras, no ponen en escena funciones encarnadas, sino personajes cuyos caracteres, ricos y mutables, se hallan tan diestramente expuestos como los de los héroes de las sagas islandesas.

NOTAS

Primera parte

I. El Mahābhārata

[1] Louis Renou y Jean Filliozat, *L'Inde classique,* I ([1947-] 1949), § 803, p. 400 y s. De un modo general, *cf.* los hechos expuestos en los §§ 774-807, pp. 383-403. Pero la interpretación que se ofrece aquí se opone a la del autor ("la idea de un Mahābhārata mítico, que tantas veces se ha acariciado, parece insostenible", § 775, p. 384). El último trabajo de conjunto, académico, sobre el Mahābhārata, realizado desde un punto de vista muy particular, es el de Gisela Krantz, *Vers und Prosa, Entstehungstheorien zum deutschen und indischen Epos* (tesis doctoral, Múnich, 1961).

[2] L. Renou, *ibid.,* § 777, p. 385.

[3] Una elegante traducción inglesa, debida a J. A. B. van Buitenen, del texto de la edición crítica, acaba de aparecer (1973) en la Chicago University Press.

[4] Las citas se harán aquí, salvo indicación contraria, de acuerdo con la edición de Calcuta, 4 vols., 1834-1839, la cual a menudo se extiende en puntos importantes para nuestra demostración que, en el texto contenido en la edición crítica, se reducen a una clara pero breve indicación.

[5] *Mythologie des indous, travaillée par Mdme. la Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu Mr. le Colonel de Polier, membre de la Société Asiatique de Calcutta* (Roudolstadt y París, 1809), 2 vols. (629 y 723 pp.).

[6] "Eine ganz kurze Inhaltsangabe", en *Das Mahābhārata im Osten und Westen,* IV (1895), p. 196.

[7] *La Renaissance orientale* (1950), p. 108; después de haber evocado el *Ezour Vedam* y su "aventurada aportación", Schwab añade: "En esto, Polier es insigne…"; p. 170 (sobre Polier): "Su indiferencia con respecto a su propia literatura, ¿es la de un hombre de acción (uno de los más extraños) o la de un discípulo de los brahmanes? En todas las cosas deja la pluma a su prima y resulta de ello una *Mythologie des indous* (1809) 'trabajada' sobre los papeles en los que se hallaban los resúmenes de poemas, de purānas, de doctrinas; Polier se limitó a exponer sus conocimientos ante la buena señora, procedimiento en el que ella se inspiró, desgraciadamente, para presentar el conjunto bajo la forma de un diálogo más o menos novelado entre Polier y Ram Chund; ella imitaba así un tipo de catecismo oriental dado por el *Ezour Vedam*; erudita hasta la pedantería y llena de presunción, parecía más obsesionada por el cuidado de las concordancias que inspirada por un espíritu crítico". Todo esto es inexacto. Polier no

dejó "exponer sus conocimientos", sino que confió sus notas a su prima con el encargo de darles forma sin alterarlas (había rechazado los servicios de un erudito que tenía ideas personales, tal como explica en la p. XXVIII del prefacio) y su voluntad fue respetada en la publicación póstuma: salvo en el capítulo de introducción y en la conclusión, en los que la *chanoinesse* dio libre curso a su talante filosófico, el trabajo se realizó consciente y objetivamente, siguiendo las enseñanzas de Ram Chund. El coronel de Polier, que había entrado en 1758, a los 17 años, al servicio de la compañía inglesa, sabía perfectamente el urdu y se introdujo con esta lengua de forma inteligente y profunda en una "mitología", o más bien en una religión, cuya originalidad había comprendido muy pronto. Modesto, estudioso, tenía asimismo un auténtico espíritu científico y su obra merece la admiración. Por lo que se refiere a su prima, el principal reproche que puede hacérsele concierne a la ortografía y a la puntuación, tan fantásticas como dudosas. Pero su estilo no es desagradable, su expresión es precisa y sus planes se adaptan perfectamente al tema. El "diálogo más o menos novelado" que se le reprocha se reduce a las breves interrupciones que Polier considera sensato hacer, o bien subrayan las articulaciones de la exposición, o bien provocan explicaciones o repeticiones muy útiles, prestando el mismo servicio que suministran, en nuestras publicaciones modernas, las notas y las referencias internas.

[8] Constituye un tema de estudio apasionante e instructivo el esfuerzo de los sabios occidentales en relación con el Mahābhārata desde hace 150 años. Stig Wikander lo ha llevado a cabo. Yo por mi parte no lo abordo aquí.

[9] A. Ludwig, "Über das Verhältnis des mythischen Elements zu der historischen Grundlage des Mahābhārata", *Sitzungsberichte der kön. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften,* Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie (1884); "Über die mythische Grundlage des Mahābhārata", *ibid.* (1895); "Das Mahābhārata als Epos und als Rechtsbuch", *ibid.* (1896); discusión de J. Dahlmann.

[10] "Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", en *Religion och Bibel, Nathan Söderblom-sällskapets Årsbok,* VI (1947), pp. 27-39. Parte de estas 12 páginas fundamentales han sido traducidas al francés en 1948 en mi *Jupiter Mars Quirinus* IV, pp. 37-53, y comentadas en las pp. 55-85. No es ya posible tratar sobre la religión védica sin colocarla en esta nueva perspectiva.

[11] H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (1938), pp. 75, 300 y 317; Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (1938), pp. 188-215.

[12] "Pāṇḍavasagan…", p. 34, traducido en *JMQ* IV, p. 46. La forma védica es *Vāyu* y la forma avéstica es *Vayu.*

[13] *Cf.* las referencias (de E. Benveniste y mías) más adelante, tercera parte, cap. I, pp. 652-653, notas 13 y 14.

[14] "La préhistoire des flamines majeurs", *Revue de l'Histoire des Religions,* CXVIII

(1938), pp. 188-200. El artículo ha sido recogido, una vez puesto al día, en *Idées romaines,* pp. 155-166.

[15] A partir de *Mythes et dieux des germains* (1939); mejorada en *Les Dieux des germains* (1959).

[16] Estos ensayos han sido examinados en el primer capítulo de *Naissance d'archanges* (1945).

[17] *Jupiter Mars Quirinus* I, pp. 59-61; *cf.* p. 176.

[18] Ahí se puede hallar una respuesta a algunas críticas y a una interpretación insostenible de P. Thieme (1960). En un *Jupiter Mars Quirinus* definitivo espero hacer progresar todavía un poco la cuestión.

II. Los cinco hermanos

[1] En los esquemas que encabezan los capítulos, los nombres de varones van en redondas, los de mujeres en cursivas y los de dioses en negritas. Un nombre masculino entre paréntesis significa que, a causa de alguna maldición o de una muerte prematura, el personaje en cuestión no ha podido engendrar por sí mismo a sus hijos; los nombres del (o de los) sustituto(s) se indican al lado entre paréntesis (caps. II y IV) o debajo (caps. III, V, VI y VIII) del nombre del padre putativo. El nombre de una divinidad entre paréntesis o debajo de un nombre masculino o femenino indica que sus portadores son la encarnación de las divinidades correspondientes. El signo + sobre una línea de puntos expresa matrimonio o unión fecunda. El signo # indica hostilidad fundamental.

[2] No me refiero con ello a una divergencia que se reduce a una diferencia de expresión: en general, los cinco hermanos son hijos de cinco dioses; algunas veces cada uno de ellos es una parte, *aṃśa,* del dios correspondiente, por ejemplo en I, *67,* 2745-2746.

[3] En cuanto a la noción de *dharma, cf.* ahora Madeleine Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique* (1964), pp. 103-106 *(dharma y adharma)* y 406: "Según el contexto, se trata del conjunto de los ritos védicos prescritos para conseguir el cielo en el otro mundo y la prosperidad en éste, o bien del conjunto de comportamientos considerados como meritorios, puesto que los recomienda la tradición ortodoxa y aseguran buenas reencarnaciones". En el Mahābhārata es evidente su dimensión moral.

[4] En este caso parece preferible el futuro (edición de Poona).

[5] Mādrī quisiera comenzar de nuevo, pero Kuntī, estimando que Mādrī ha abusado de su buena disposición convocando a dos dioses, se niega a ello. Por esta razón los Pāṇḍava no son más que cinco (I, *124,* 4859-4862).

[6] No puedo estar de acuerdo con Heinrich Lüders, *Varuṇa,* I (1951), II (1959), "Varuṇa und das Ṛtá", cuando quiere que *ṛtá* no signifique más que "verdadero, verdad". Expondré mis razones en mi libro sobre los dioses soberanos.

[7] "Pāṇḍavasagan…", pp. 33-36 (= *JMQ* IV, pp. 44-48).

[8] *Cf.* más arriba, pp. 49-50. La secuencia Vāyu, Indra, los Aśvin, Mitra-Varuṇa con Bhaga no se encuentra más que en un himno, *ṚV.,* IV, 7, 7-8 (comentario en *JMQ* IV, pp. 20-21 y 25), y los Āditya y los Vasu remplazando a Mitra-Varuṇa y a los Aśvin (*cf.* más arriba, p. 232), en otro, *ṚV.,* V, 51, 10 (orden: Āditya, Vasu, Indra, Vāyu).

[9] Por ejemplo: I, 34, 6, en vocativo, *śubhas patī,* "dueños de la belleza".

[10] "Pāṇḍavasagan…", p. 32 y s. (= *JMQ* IV, p. 44).

[11] "*kakṣaghnaḥ śiśiraghnaś ca mahākakṣe bilaukasaḥ/na dahed" iti cātmānaṃ yo rakṣati sa jīvati.*

[12] El enorme corpachón y el carácter ambiguo del Vāyu indoiranio que se trasluce en Bhīma explica el sentido que *uæjug (*vayu-ka-),* "gigante", toma en oseto. *Cf.* "Noms mythiques indoiraniens dans le folklore des Ossètes", *Journal Asiatique,* CCXLIV (1956), 1 (os.: *uæjug, uæjyg,* "gigante"), pp. 349-352, que desarrolla la etimología propuesta por V. I. Abaev, "Etimologičeskie zamekti, 2, osetinskoe *wæjyg/wæjug", Trudy Instituta Jazykoznanija Akad. Nauk S. S. S. R.,* VI (1956), pp. 450-457.

[13] "Pāṇḍavasagan…", p. 34 (= *JMQ* IV, p. 46).

[14] *JMQ* IV, p. 66.

[15] *JMQ* IV, pp. 63-65; sobre el primer Vāyu, *cf. Tarpeia* (1947), pp. 66-76.

[16] *Cf.* más arriba, pp. 57-59.

[17] "Nakula et Sahadeva", *Orientalia Suecana,* VI (1957) [1958], pp. 66-96.

[18] *Cf.* mi artículo "Les trois fonctions dans le ṚgVeda et les dieux indiens de Mitani", *Bulletin de la Classe des Lettres,* Académie Royale de Belgique, año V, pp. 274-278. El védico *dhī́* significa "visión" etimológicamente (J. Gonda), pero es poco probable que todavía fuera éste el valor ordinario de la palabra en el ṚgVeda.

[19] *Cf.* más arriba, pp. 270-272.

[20] *Naissance d'archanges* (1945), pp. 159-162; *cf.* más arriba, pp. 268-270.

[21] Para la danza y el aderezo de joyas, *cf. JMQ* IV, p. 67 y s.; para Arjuna eunuco, *cf.* a Indra desvirilizado como castigo por sus pecados sexuales (¿adulterio?).

[22] Una ligera incoherencia: en IV, 3, 69-70, Sahadeva dice a sus hermanos que será un boyero maravilloso porque en otro tiempo le enviaron a unos rebaños y que en aquella ocasión adquirió una gran competencia. En el primer canto no se dice nada acerca de este episodio en la narración de las mocedades.

[23] *Heur et malheur du guerrier* (1969), pp. 62-69.

[24] "Nakula et Sahadeva" (*cf.* nota 17 de este mismo capítulo); sobre *ṚV.,* I, 181, 4, *cf.* también nota 17.

[25] *Ibid.,* pp. 72-74.

[26] "Nakula et Sahadeva", p. 75.

[27] "Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde", *Journal Asiatique*, 4ª serie, IV (1844), 2, pp. 114-130 y 221-300. El fragmento del "Modjmel-Altevarykh" que contiene la historia de los hijos de Pan está traducido en las pp. 158-169. Ha sido comentado por A. Ludwig, "Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch", *Sitzungsberichte der kön. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften,* Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie (1896), § 22: "Das Mahābhārata des Mujmil-ettawārikh", § 24: "Verhältnis des Mbh. zu der Relation des Mujmil-ettawārikh", pp. 66-70, 72-75; *cf.* p. 84.

[28] *Mythologie des indous,* I, pp. 533-534. Yo normalizo la ortografía y la puntuación de la *chanoinesse; cf.* más arriba, p. 611, nota 7.

[29] *Mythologie des indous,* II, p. 46.

[30] *Ibid.,* II, pp. 152-154.

[31] James Darmesteter, "La lettre de Tansar au roi de Tabaristan", *Journal Asiatique,* 9ª serie, III (1894), p. 517 y s. La mencionada carta, que se encuentra en el *Tarīh-i Tabaristān* de Ibn Isfandiyar (n. ed. Teherán: Iqbāl, 1320 [= 1924], pp. 15-41), contiene un breve pero interesante resumen del Mahābhārata, *cf.* más abajo, primera parte, cap. V, p. 621, nota 23. *Cf.* S. Wikander, "Tansar-nāmeh och Mahābhārata", *Acta Orientalia,* XXX (1966) [= Miscelánea Kaj Barr], 213-217, y M. Grignaschi, "Quelques spécimens de littérature sassanide", *Journal Asiatique,* CCLIV (1966), pp. 8 y s., y n. 32, p. 14.

[32] Es notable que los autores de los himnos se hayan desinteresado paralelamente de la teología diferencial de los dioses soberanos Mitra y Varuṇa.

[33] Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca,* III, II, 2.

[34] *La Saga de Hadingus* (1953), p. 24 y s.

[35] Tácito, *Germania,* 40, 3; "Njörđr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer", *Revue de l'Histoire des Religions,* CXLVII (1955), pp. 210-226.

[36] Helge Rosén, "Freykult och Djurkult", *Fornvännen,* VIII (1913), pp. 213-244 (relativamente pocas relaciones con los animales vacunos, p. 221: los caballos sagrados del templo de Þrándheimr; Hrafngels saga Freysgođa; Freysfaxi…); E. O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in the North* (1964), pp. 325 y 168 (bibliografía: A. y K. Liestøl). No existe ninguna relación entre Njörđr y el caballo.

[37] *Cf.* más abajo los *Frothones* y Frođi, tercera parte, cap. III, p. 662, notas 16 y 17.

[38] Saxo, V, XV, 3-XVI, 1-2. La bruja toma una forma *equina* para atraer a Frotho; luego, cuando éste está junto a ella, toma una *maritimae bouis figuram* y le cornea mortalmente.

[39] Pablo Diácono, s. v. "Equirria"; Tertuliano, *De spectaculis,* 9, 4; etcétera.

[40] Ovidio, *Fasti,* II, vv. 361-380.

[41] *Naissance d'archanges* (1948), pp. 158-170.

[42] "Víṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique,* CCXLII (1953), 2.

[43] El único beneficio que obtienen los Pāṇḍava al final es el matrimonio de Abhimanyu, hijo de Arjuna, con la hija de Virāṭa. De este matrimonio nacerá Parikṣit, *cf.* más arriba, p. 205.

[44] *Cf.* más arriba, p. 64, la precaución que toma Yudhiṣṭhira al partir para el exilio: su mirada quemaría la tierra, pues tal es la potencia mágica de la realeza sagrada.

[45] VI, *25-42.*

[46] Por ejemplo, XII, *7-14,* 157-423 (y su continuación). Habiendo vencido, Yudhiṣṭhira paga un precio muy elevado por su victoria. Se siente tan manchado de sangre real que, cediendo a un último deseo quiere (y esta vez con toda su voluntad) renunciar al mundo, al trono y a la acción. Todos sus hermanos, su esposa común, Kṛṣṇa y muchos y eminentes ascetas se oponen a su determinación. Ésta era una buena ocasión para distinguir vivamente el carácter de todos ellos, enfrentados a un mismo problema, pero por desgracia la retórica épica de los indios provoca que los parlamentos sean menos claros que los actos y las diferencias que se aprecian entre los razonamientos de unos y otros no se perciban fácilmente.

[47] L. Dumont, *Homo hierarchicus* (1965), p. 331 y s.

[48] *JMQ* IV, p. 57.

[49] *Cf.* el rito del carro real en el aśvamedha, P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha* (1927), pp. 148-152.

[50] "Remarques sur les armes des dieux de 'troisième fonction' chez divers peuples indoeuropéens", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* XXVIII (1957), pp. 7-9.

[51] La prosa védica menciona la vaina *(asidhārā, vavri),* el cinturón *(vāla)* y el *śāsa,* especie de puñal o espada (que servirá especialmente para sacrificar a Sunaḥśepa), *cf.* A. A. Macdonell y A. B. Keith, *Vedic Index* (1912) para las voces citadas. En su magnífico artículo "The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India as Represented by the Sanskrit Epic", *Journal of the American Oriental Society,* XIII (1889), E. W. Hopkins estudia con amplitud el armamento ofensivo en el Mahābhārata, pp. 269-303 (p. 284, desarrollo del manejo de la espada; pero en la p. 281 hay una comparación desafortunada entre el manejo de la maza y el de la espada, olvidando las espadas de los Gemelos); Hopkins no se ha dado cuenta de la diferencia entre los armamentos de los Pāṇḍava.

[52] Sobre esta cuestión entre los celtas y los pueblos itálicos, *cf.* el artículo citado en la nota 50 de este mismo capítulo, p. 9, n. 4.

[53] Otras veces los cinco Pāṇḍava o algunos de ellos se distribuyen en otras estruc-

turas: los sacerdotes del grupo sacrificial, las partes de un árbol, los puntos cardinales. A veces se han sacado conclusiones excesivas de estas distribuciones (Bosch de la del árbol, y Kuiper de la de los puntos cardinales).

[54] Los Pāṇḍava no son el único "grupo" funcional imaginado en la India: *cf.*, por ejemplo, el excelente análisis de Atsuhiko Yoshida, "Le Punyavantajātaka, analyse structurale d'un Jātaka", en *Annales, économies, sociétés, civilisations* (1964), pp. 685-695.

III. La mujer de los hermanos

[1] *Naissance d'archanges* (1945), pp. 170-180; *Tarpeia* (1947), pp. 56-64.

[2] *Tarpeia,* p. 58 y s.

[3] *Naissance d'archanges* está totalmente dedicado a demostrarlo.

[4] *Naissance d'archanges,* pp. 163-170.

[5] *Naissance d'archanges,* pp. 72 y 172; *Tarpeia,* p. 59 y s.

[6] *Tarpeia,* p. 57 y s.

[7] *Cf.* más arriba, nota 18 del capítulo anterior.

[8] Es la única ocasión en que este terrible epíteto se aplica, en femenino, a una diosa.

[9] *JMQ* IV, pp. 26-30; "Les trois fonctions dans le R̥gVeda…" (*cf.* más arriba, p. 51), pp. 26-30. Sarasvatī, en su forma asimilada de Vāc, es invocada al comienzo de cada canto del Mahābhārata.

[10] El texto del Mahābhārata sobre el matrimonio de Draupadī está en I, *184-199,* 6925-7365. Polier cambió los detalles (en el original sánscrito todos los Pāṇḍava asisten al svayaṃvara disfrazados de religiosos mendicantes; Drupada está orgulloso del éxito de Arjuna; Arjuna y Bhīma se llevan conjuntamente a Draupadī; Dhr̥ṣṭadyumna espía a los Pāṇḍava, pero no les sale al encuentro, etc.), pero conservó lo esencial. Al llegar a la ermita, Arjuna y Bhīma gritan a su madre: *bhikṣa!,* "¡la limosna!", y ésta contesta: "Gozad de ella todos en común" *(bhuṅkteti sametya sarve).*

[11] *Cf.* más arriba, pp. 52-55.

[12] *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 69-77.

[13] *Ibid.,* pp. 71-72.

[14] Starcatero: *Heur…,* pp. 80-93 (Saxo Gramático, VI, v, 7; VII, v; VIII, vi, 1-4); Heracles: *Heur…,* pp. 93-98 (Diodoro Sículo, IV, 10-11, 31, 37-38).

[15] En I, *169,* 6426-6435 figuran ya los cinco esposos concedidos por Śiva en cumplimiento de una petición imprudentemente repetida.

[16] En el Mahābhārata sánscrito es Yudhiṣṭhira quien se casa con Draupadī en representación de sus hermanos.

[17] Draupadī vuelve a convertirse en Śrī después de su muerte, XVIII, 4, 136, pero

al principio del poema, en el catálogo de las encarnaciones, se dice que Draupadī nació de una parte de Śacī, es decir, de la esposa de Indra.

[18] P.-E. Dumont, *L'Aśvamedha,* § 450, p. 152. Sobre la diosa Śrī *cf.* J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism* (1954), pp. 212-225. Śrī está asimilada a Sarasvatī en *Mhb.,* XII, *121,* 4432. Estas reflexiones y las de las pp. 117-118 fueron expuestas en la clase del 7 de enero de 1965 en el Collège de France, y coinciden con las de G. Johnsen (*cf.* más abajo, primera parte, cap. V, p. 622, nota 29) en cuanto a Śrī y me congratulo por ello; el autor propone (pp. 252-255) una interpretación muy interesante acerca de Draupadī-Śrī como objeto real y principal de la apuesta en la partida de dados.

[19] A la Śrī como síntesis de la fortuna en los tres niveles funcionales deben compararse las Cárites de Orcómenos (Píndaro, *Olímpicas,* XIV, 3-7 y escolio): prudencia, hermosura, valor. *Cf.* Francis Vian, "La triade des rois d'Orchomène", *Collection Latomus,* XLV [= Homenaje a G. Dumézil] (1960), p. 218 y s.

[20] *Cf.* más arriba, pp. 191-195.

[21] Traducción de L. Renou, *Journal Asiatique,* CCXXX (1938), p. 548, con el comentario de Benveniste (traducido de modo algo diferente en *Études Védiques et Pāṇinéennes,* XIII (1964), 77, *cf.* p. 142. Sobre Agni, trifuncional en los himnos, *cf.* "Les trois fonctions dans le R̥gVeda..." (más arriba, p. 51), pp. 267-269.

[22] *Cf.* más arriba, pp. 78-79.

[23] Una delicada indicación en ese sentido se halla en XIV, 87, 2582-2584: cuando Kr̥ṣṇa explica las tribulaciones de Arjuna basándose en el "signo físico de predestinación", *lakṣaṇa,* que serían sus pómulos demasiado altos, Draupadī le lanza una mirada irritada que, en su amistad a la vez por Arjuna y por Draupadī, la llena de regocijo.

[24] *Cf.* XII, *90,* 3385-3386; *225,* 8147-8185.

[25] "Juno S. M. R.", *Eranos,* LII (1954), pp. 105-119; *La religion romaine archaïque* (1966), pp. 293-299.

[26] Francis Vian, *La Guerre des géants* (1952), p. 257 y s.

[27] *Cf.* más abajo, pp. 529-547.

IV. El primogénito desconocido

[1] *Epic Mithology* (1915), p. 87 y s. *Cf.* mi artículo "Karṇa et les Pāṇḍava", *Orientalia Suecana,* III [= Miscelánea H. S. Nyberg] (1954), pp. 60-66.

[2] En último lugar *Mythe et épopée* III, 1973, pp. 305-330.

[3] Por ejemplo, John Muir, *Original Sanskrit Texts,* V (1870), p. 158 y s. ("Subordinate position, sometimes assigned to him [Sūrya]"); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*

(1897), p. 31 ("El único mito que se refiere a Sūrya narra que Indra le venció y le quitó la rueda. Esto puede aludir al oscurecimiento del sol por alguna tormenta"); *cf.* los textos que dicen que Indra "vence" o "domina victoriosamente" al sol (rad. *jay-*)*:* también lo hace, generalmente, por Kutsa.

[4] "Karṇa et les Pāṇḍava", p. 61 y s. *Cf.* en Grecia las relaciones un tanto difíciles por unos momentos entre Heracles y Helios.

[5] La copa-nave que Helios da a Heracles, el vaso inagotable que Sūrya da a los Pāṇḍava al principio de su exilio en el parque no bastan para dar al sol el carácter de "generoso" por excelencia.

[6] *Narty Kadǯytæ,* pp. 320-325. Sobre esta recopilación y sobre las leyendas nartas en general, *cf.* más arriba, pp. 434-435, y nota 29, apartado *a),* del mismo capítulo.

V. El padre y los tíos

[1] Hay que despreciar un pasaje aberrante, XV, *31,* 851, en el que se pasa revista a algunas de las encarnaciones y en el que se dice que Pāṇḍu nació "entre los Marut", *Marudgaṇād* (¡igual que, dos śloka más adelante, Bhīma!). En realidad, las encarnaciones de los Marut, en número de cuatro, son muy otras en el conjunto del poema —véase más arriba, pp. 181-182— y ningún otro pasaje hace alusión a este pretendido origen de Pāṇḍu. Es, sin duda, invención de un interpolador tardío que no juzgaba tolerable que el padre de los Pāṇḍava escapase al sistema de las encarnaciones.

[2] De ahí una dificultad en el canto XVIII: ¿qué se hace de ellos después de su muerte, en esos paraísos donde cada héroe recupera el puesto del dios que era antes de su encarnación o una plaza al lado del dios de quien era hijo? Pāṇḍu, sin duda por haber sido rey, se instala junto al gran Indra (*mahendrasadanam yayau, 5,* 161), Dhr̥tarāṣṭra en el mundo del Señor de las Riquezas, Dhaneśvara, es decir, Kubera (*5,* 148, 160), lo que conviene a un personaje extraído del védico Bhaga.

[3] *Cf.* también ahora Louis Renou, *Études Védiques et Pāṇinéennes,* XV (1966), pp. 7 y 24, y *R̥V.,* I, 115, 5 y V, 81, 4.

[4] Véase el comentario de Geldner a *R̥V.,* VII, 82, 5-6: "Mitra und Indra sind nur die Gehülfe des Varuṇa, der erste in friedlicher Arbeit, der andere im Krieg". En las relaciones de Varuṇa con el *kṣatrá* no hay que disociar más de lo que hacen los indios los dos valores de esta palabra: "poder temporal", "principio de la segunda clase social, la de los guerreros". A unos cuadros similares al que reproduzco aquí (frecuentes desde 1952) debía referirse F. B. J. Kuiper en su discusión sobre Mitra y Varuṇa, *Numen,* VIII (1961), p. 36, l. 21 de abajo, y p. 37, ll. 4-3 de abajo), y no a unas fórmulas rápidas que sólo tienen sentido si se las apoya o corrige con estos análisis. En es-

pera de que este autor tenga a bien publicar sus razones (véase más abajo, nota 29 de este mismo capítulo), me es difícil imaginar que la antítesis multiforme de Mitra y Varuṇa derive de una "difference rooted in their antithetic rôles in the cosmogony".

[5] *Les Dieux des indoeuropéens* (1952), pp. 59-67 (trad. castellana de la edición revisada por el autor, *Los dioses de los indoeuropeos* [Barcelona, Seix Barral, 1970], pp. 55-60).

[6] No quiero volver a iniciar aquí ese debate; lo trataré en el libro que será consagrado a los dioses soberanos.

[7] *Les Dieux des indoeuropéens,* p. 52 y s. (trad. castellana, p. 49).

[8] *Mitra-Varuṇa* (1948²), pp. 194-199.

[9] Sobre la tesis de H. Lüders, *Varuṇa,* I, *Varuṇa und die Wasser* (1951), *cf.* más arriba, primera parte, cap. II, p. 614, nota 6.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 54-55.

[11] Utilizo aquí en gran parte mi artículo "La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata", *Indo-Iranian Journal*, III (1959), 1-16.

[12] "Páṇḍavasagan…" (*cf.* más arriba, primera parte, cap. I, nota 9), p. 243 (= *JMQ* IV, p. 49 y s.).

[13] Plutarco, *Paralelo de Licurgo y Numa,* 1, 7; 4, 9; *Numa,* 16, 3; 20, 8.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 149-152.

[15] Las guerras del rey Yudhiṣṭhira, en los cantos segundo y decimocuarto, constituyen la preparación necesaria y ya una parte integrante de los dos grandes *sacrificios* reales que celebra el rājasūya y el aśvamedha.

[16] Contra una crítica de G. Johnsen, *cf.* más abajo, nota 29 de este mismo capítulo.

[17] *JMQ* IV, p. 78 y n. 1; *śukla* glosada *atigaura,* por ejemplo en el comentario a *VājasaneyiSaṃh.,* XXV, 9: *cf.* los textos en A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (1929²), II, p. 27 y s., y notas.

[18] *Cf.* más abajo, nota 29 de este mismo capítulo, mi respuesta a unas objeciones respecto de esta interpretación de Pāṇḍu,

[19] En toda esta escena, aparte del *dharma,* se advertirá la importancia de las nociones de amistad (*priya; cf. prīti,* etc.): 16, 31, 42, 52, 53.

[20] *AV.,* XIV, 1, 17: "Nosotros ofrecemos sacrificios a Aryaman, el de las buenas alianzas matrimoniales, el que encuentra maridos, *subandhúṃ pativédanam*"; VI, 60, 1: "Ved cómo llega Aryaman… buscando un marido para esta joven, una mujer para el soltero". Más adelante, con ocasión de la boda de los Pāṇḍava con la hija de Drupada, se da también importancia a Vidura: es él quien toma la decisión haciendo notar —rasgo aryamaniano— que "si bien es cierto que antes estuvimos en guerra con Drupada, su alianza fortalecerá nuestro bando"; y es él quien se encarga de hacer ver a Drupada las ventajas de esta alianza matrimonial, *saṃbandha.*

[21] *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* (1895), p. 44 y s. Sobre el destino en el poema, *cf.* también A. Roussel, *Idées religieuses et sociales d'après les legendes du Mahābhārata* (1911), pp. 103-119; E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (1915), pp. 73-76 (los nombres del destino, dioses y destino); I. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (*Kāla und Zurvan*) (1929); en último lugar H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (1952), pp. 33-47; sobre *kāla, vid.* A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins,* II (1956), § 254 *a.*

[22] Muy cerca, el diálogo de II, *48,* 2779-2780.

[23] *Video meliora proboque, deteriora sequor*... En el breve resumen de una versión aberrante del *Mahābhārata* que se encuentra al final de "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan" (Darmesteter, p. 553 y s.; *cf.* más arriba, primera parte, cap. II, p. 615, nota 31), este fatalismo pasa a Yudhiṣṭhira (indio medio **Juhiṭṭil,* mal interpretado como *Jihang*): "Se cuenta ahí que en otro tiempo había un rey llamado Jihang. Pertenecía a la secta de los fatalistas, se mostraba partidario fanático de la predestinación y decía:

"El hombre no borra lo que el mandato del destino ha escrito con el cálamo que traza caracteres en la tablilla negra y blanca.

"Sus contemporáneos reprobaban sus doctrinas, hasta el punto que uno de sus hermanos, levantándose contra él, le disputó la corona y lo expulsó de su país junto con sus hijos. Se refugiaron a la vera de Qīrān-shāh (?) [Wikander ha reconocido aquí una mala interpretación de *Virāṭa] y, poniéndose a su servicio, dejaron en sus manos su fortuna humillada [Wikander, según el texto de la nueva edición: 'Se presentaron ante Q. y pasaron el tiempo a su servicio sin pompa ni fasto'. Incluso el texto de 1894 no se ciñe exactamente a Darmesteter. Edición Bahar: 'Y cada uno trabajó según su especialidad, pero sería demasiado largo tratar de esto']. El rey, confiando en el destino, no hizo ningún esfuerzo por reconquistar su reino y las cosas llegaron a un punto tal que se encontraron sin fuerzas para ganarse la vida. Sus hijos fueron a su encuentro y lo apostrofaron de esta forma: 'Por tu creencia en el fatalismo nos vemos arruinados de esta forma; tu cobardía natural y tu falta de coraje recuerdan al camello que un niño de 10 años carga de heno y que con la correa al cuello, ¡tanto miedo tiene en su corazón!, conduce al mercado. Si este camello tuviera tan sólo el coraje del gorrión, el primer niño que llegase no podría acarrearle tal humillación'. Jihang respondió a sus hijos: 'Tenéis razón, eso es lo que me ha arruinado y ha invertido mi fortuna'. Se pusieron de acuerdo, se resolvieron a reconquistar el reino perdido y, con esfuerzo, consiguieron su objetivo". *Cf.* Wikander, *Acta Orientalia,* XXX (1966), pp. 213-217.

[24] Las principales circunstancias en que Dhṛtarāṣṭra orienta catastróficamente los sucesos son las siguientes: cuando nace su malvado hijo Duryodhana, a pesar de los espantosos presagios que se multiplican, no escucha los consejos que le dan los sabios de matar al niño; permite la trampa de la casa de laca y, más tarde, la partida de dados;

deja que la guerra estalle a pesar de todas las tentativas que hace Kṛṣṇa, especialmente y en último lugar, para lograr la conciliación.

[25] A través de los cantos que describen la batalla, en las exclamaciones e interrupciones por las que el ciego acentúa el relato que se le hace, se pueden reconocer cuatro formas de percepción del Destino: *1.* Cada vez que cae o fracasa un gran guerrero de su ejército, ve en esa desgracia la prueba de la omnipotencia de un Destino adverso: sin el cual, ¿cómo un hombre de ese valor hubiera sido vencido? *2.* Cuando considera una derrota total, un retroceso masivo de su ejército, la prueba tiene la misma forma: sin el Destino, ¿cómo esas tropas, tan bien armadas, preparadas y mandadas, podrían ceder? *3.* Cuando considera una "sucesión de golpes" en la que los suyos tienen continuos fracasos, se halla ante una nueva prueba: sin el Destino, ¿por qué no se iban a dividir equitativamente éxitos y fracasos? *4.* Cuando para explicar ese desequilibrio en los efectos es inducido a admitir una desigualdad en las causas, es decir, que los Pāṇḍava son superiores en todo a su ejército, se halla ante una nueva prueba: la ley de la naturaleza está falseada, en su interior, incluso en los recursos y las relaciones de los oponentes que deberían ser iguales (en nacimiento, educación y medios técnicos) y que no lo son.

[26] *sa tvaṃ mayi mṛte rājan vidureṇa sukhī bhava*
bhokṣyase pṛthivīṃ kṛtsnāṃ kiṃ mayā tvaṃ kariṣyasi.

[27] Según la traducción de L. Ballin, *Le Mahābhārata,* X, XI, XII (1899), pp. 137-140.

[28] Es la doctrina constante a través del poema. Sólo hay un pasaje oscuro. En el catálogo de las encarnaciones, I, *67,* 2721, se lee: "Has de saber que Vidura es el muy afortunado hijo de Atri", *atres tu sumahābhāgaṃ putram… viduraṃ viddhi.* El comentario de Nīlakaṇṭha despacha el asunto diciendo que Atri equivale aquí a Vivasvat, a cuyo hijo, Yama, se le confunde muy a menudo con Dharma. Pero, ¿constituye éste quizá la huella de otro sustituto del Aryaman eliminado?

[29] Según F. B. J. Kuiper, *Numen,* VIII (1961), p. 43, Varuṇa se esconde tras Yudhiṣṭhira; según G. Johnsen, *Indo-Iranian Journal,* IX (1966), p. 249, tras Dhṛtarāṣṭra. Sin discutir estas interpretaciones, me limitaré a constatar dos supuestos. En primer lugar uno de método. Aunque advertidos por los hermanos Pāṇḍava que los "grupos de hermanos" en el Mahābhārata tienen un significado —traducen en lenguaje de parentesco unas estructuras teológicas— y que, por consiguiente, no hay que disociar en la interpretación ni esas agrupaciones ni esas estructuras, aquellos autores olvidan la solidaridad entre los tres hermanos Dhṛtarāṣṭra, Pāṇḍu y Vidura por una parte, y la solidaridad entre los cuatro grandes Āditya védicos por otra.

El otro concierne a un dato factual. A pesar de lo que le parezca al señor Johnsen, el Varuṇa védico no es un *aśura* en el sentido de "demonio" y no tiene por qué ser el

modelo divino del padre épico de los "malvados". Se disiparán muchas dificultades de la religión védica cuando se cese de oponer *devá* y *aśura* como dos términos homogéneos: *devá* indica un estatuto, los *devá* son y sólo son los dioses, y todos los dioses son *devá; aśura* designa una forma de poder, de acción y, también, un tipo de carácter algo inquietantes, como son los de algunos *devá* (principalmente Varuṇa y los Āditya, a veces Indra, Agni, Soma, Rudra, Savitar, Pūṣan, Dyu) y, llevado hasta un extremo, los de los demonios (este último constituye el empleo menos frecuente de la palabra en los himnos). El mazdeísmo ciertamente no restauró una relación antitética *ahura-daiva,* al apartar al gran dios de la condición de demonio al mismo tiempo que precipitaba a ella a los *daiva;* al contrario, conservó y exaltó en Ahura Mazdā la condición de *ahura* de uno de los dioses soberanos, de *Varuṇa sin duda, no dejando nada de "ahúrico" en los nuevos demonios *daiva.*

Algunas observaciones de detalle:

a) Tanto Kuiper como Johnsen creo que confieren a los nombres de los héroes una importancia que no poseen (al menos los nombres compuestos): así para "Dhr̥tarāṣṭra", que es también el nombre de un rey de las serpientes.

b) Kuiper, p. 43 n. 1: "It may be noted that Pāṇḍu, like Romulus, is held [por Dumézil] to manifest 'le caractère assaillant' de Varuṇa (e. g. *Indo-Ir. J.,* III, p. 6) but that, as far as I am aware, no justification whatever can be found for the idea that Varuṇa is a warrior god. This must be an invention of Dumézil's". Varuṇa es, en el plano teológico, un dios que castiga, cuyos ataques bruscos y cuyo carácter agresivo son experimentados por Bhr̥gu, Śunaḥśepa y "los parientes pobres" del rājasūya, al igual que por todos los pecadores. En el plano épico, el rey en el que se traspone responde, mediante guerras punitivas y "guerras relámpago", a estas repentinas operaciones de justicia agresiva. Además, ¿pone en tela de juicio el señor Kuiper la afinidad Varuḥa-kṣatrá afirmada por los Brāhmaṇa en oposición a la afinidad Mitra-brahmán? ¿Y la afinidad Varuṇa-Indra, mucho más frecuentemente puesta en evidencia que el conflicto latente entre los dos dioses?

c) A propósito de las relaciones de Dhr̥tarāṣṭra y Yudhiṣṭhira, Johnsen, p. 262, dice: "I think that it is rather misleading to speak about him [= Dh.] as a loyal and indispensable counsellor of Yudhiṣṭhira (Dumézil, 'La transposition…', p. 8)". *Cf.* más arriba, pp. 149-152: en la última parte de la acción, después de la guerra, Dhr̥tarāṣṭra se convierte no obstante en eso —y no he dicho otra cosa—. Para interpretar a un conjunto (Dhr̥tarāṣṭra *antes* y *después* de la guerra) no hay que empezar por mutilarlo.

d) Johnsen, *ibid.:* "It is equally incorrect to identify Varuṇa with Pāṇḍu, who fades away when the others enter the stage (Dumézil, *JMQ* IV, p. 77). On the contrary Vedas stress Varuṇa's omniscience and omnipresence. Even when he has ceded the sovereignty

to Indra he is still there”. Véase más arriba, pp. 148-149. Varuṇa es un dios que, como tal, no podrá morir, pero su trasposición épica es un hombre, y la expresión de un teologema no tiene las mismas libertades ni las mismas restricciones en la mitología y en la historia; Varuṇa y Mitra, dioses, coexisten y coexistirán siempre, igualmente en actividad, con sus medios de acción contrarios y complementarios; Rómulo y Numa, hombres, expresan los dos mismos tipos opuestos de realeza sucediéndose, pues el primero ya está muerto cuando el otro llega a rey: así hacen también Pāṇḍu y Yudhiṣṭhira; por otra parte, en un tipo intermedio, unos dioses del mismo tipo, concebidos bajo forma dinástica, se suceden sin que ninguno muera: Urano subsiste en la lejanía en tanto que Júpiter reina sobre el mundo.

[30] En el que Isidore Lévy ha visto el prototipo del perro de los Siete Durmientes, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales,* II (1933-1934) [= Miscelánea Bidez], pp. 579-583.

[31] En un jātaka búdico, el *VidhurapaṇḍitaJātaka,* la simplificación es todavía más grande: se elimina a Yudhiṣṭhira y es “Vidhura” quien se convierte en el objeto de la apuesta de la partida de dados trucados, edición de V. Fausbøll, VI (1896), pp. 255-329; traducción alemana de J. Dutoit, VI (1918), pp. 316-339.

[32] Dhṛtarāṣṭra perece, junto con sus otros compañeros y compañeras, en el incendio provocado accidentalmente por sus fuegos sagrados: muerte pura por excelencia. De los dos soberanos menores el Irán desarrolló a *Bhaga y lo hizo sustituir, a veces, a Mitra. Véase ahora, en Émile Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966), pp. 79-81, los numerosos compuestos de *baga-* en la onomástica persa de las tablillas elamitas de Persépolis, todavía inéditas (p. 88 y s., los compuestos de *Miθra-;* pp. 83-85, los compuestos de *ṛta-*).

VI. El tío abuelo

[1] Los historicistas no admiten que el privilegio de Bhīṣma sea antiguo. Piensan que en una redacción anterior del poema, Bhīṣma moría normalmente después de sus heridas, y que se habían inventado esa rareza para poder poner en su boca las enseñanzas contenidas en los cantos XII y XIII. Esto es arbitrario. Las huellas de una muerte inmediata del héroe, que E. W. Hopkins ha pretendido encontrar en el mismo poema, “The Bhārata and the Great Bhārata”, *American Journal of Philology,* XIX (1898), pp. 1-24, no existen: una vez Bhīṣma fuera de combate, eliminado de la acción, alcanzado con heridas que se saben mortales incluso aunque el efecto se suspenda, es natural que los poetas digan a veces *Bhīṣme hate* = “habiendo sido muerto Bhīṣma”. Por otra parte, este privilegio de morir a voluntad no es más que la prolongación, la

culminación de otro privilegio, indiscutible y fundamental en el poema: el de vivir largo tiempo, el de atravesar tres generaciones conservando toda su actividad.

[2] Me siento escéptico ante los criterios formales, estilísticos, utilizados por Ronald M. Smith "The Story of Ambā in the Mahā-bhārata", *Brahmavidyā, the Adyar Library Bulletin,* XIX, núms. 1-2 (1955), pp. 91-96, para colocar estas dos versiones en perspectiva cronológica.

[3] *Les Dieux des indoeuropéens* (1952), p. 104 y s.; "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", *Études Celtiques,* VIII (1959), pp. 263-283 (comparación con Bhīṣma). Lo que sigue recoge la materia de aquel artículo.

[4] ¿También de los dioses? Sin embargo, el segundo verso de la *Völuspá,* I, quizá no signifique eso. En él a Heimdallr se le aplica la regla general y, como todos los dioses, se declara que es hijo de Ođinn: cosa que, sin embargo, no concuerda con las expresiones del *Hyndluljóđ*, pp. 37-40.

[5] *Études Germaniques,* X (1955), p. 253.

[6] "La *Rígsþula* et la structure sociale indoeuropéenne", *Revue de l'Histoire des Religions,* CLIV (1958), pp. 1-9.

[7] En la India es otro "dios principal", el Dakṣa épico, el que recibe una cabeza de carnero.

[8] Reproduzco aquí un largo pasaje y algunas notas del artículo citado más arriba, nota 3 de este mismo capítulo.

[9] Myrddin Fardd, en el pasaje que voy a citar, dice: "Se describe a la Morforwyn como un ser de color marrón oscuro, con rostro parecido a un rostro humano, una gran boca, una larga nariz, una frente alta, ojos pequeños, sin mentón ni orejas, los brazos cortos y sin codo, y las manos parecidas a las manos humanas, si no fuera porque los dedos están unidos por una delgada membrana; desde debajo de la cintura es un pez". Una especie de foca, por lo tanto.

[10] *Yn yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un yn dwyn yr enw Gwenhidwy, fod y tonau brigwynion yn ddefaid iddi, ac mai'r nawfed don oedd ei hwrdd.*

[11] *Légendes, croyances et superstitions de la mer,* I (1886), pp. 153-157 (las olas interpretadas como caballos, ovejas, vacas o toros, perros e, incluso, leones), pp. 170-178 (las olas y los nombres; p. 176 y s., la novena ola). Sobre las "nueve olas" en las leyendas paganas y cristianas de Irlanda, *cf.* H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (1884), p. 256 y s.

[12] En el artículo de los *Études Celtiques* que utilizo aquí, pp. 277-279, he pasado revista, con la ayuda principalmente de Francis Jones, *The Holy Wells of Wales* (1954), pp. 134-136, a los testimonios sobre Gwenhidwy desde los poetas del siglo XV hasta el folclor contemporáneo.

[13] Las formas atestiguadas son *Gwenhudwy, Gwenhidwy, Gwendhidw.* Sobre el

sufijo *-wy (-w), vid.* K. Jackson, *Language and History in Early Britain* (1953), p. 376. Sobre el segundo término del compuesto, solamente la alternativa *-hud-* tiene sentido: el galés antiguo *hud* "brujería, encanto", *hud-aw* "encantar", el cómico antiguo *hud-ol* "mago"; palabra emparentada con el *seiðr* islandés antiguo, nombre de una forma de magia, sobre la cual *cf.* Dag Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria* (1935), y mi estudio *La Saga de Hadingus* (1953), pp. 70-82.

[14] En el citado artículo de los *Études Celtiques* (*cf.* nota 3 de este mismo capítulo) he mencionado ciertas analogías entre el dios irlandés *Lug* (en galés *Lleu*) y Bhīṣma. Reproduzco esa nota: "El dios celta **Lugu-,* tal como se le puede imaginar según el Lug irlandés y el Lleu Llawgyffes del Mabinogi de Math, no es un "dios encuadrante" ni un "dios cielo". También se atribuyen a su juventud los cuatro temas que constituyen las mocedades de Bhīṣma: *1.* Como Bhīṣma, al nacer, es el único superviviente de un grupo de hermanos (dos en el Mabinogi, siendo el otro *Dylan Ail Ton,* "Dylan semejante a la Ola" o "hijo de la Ola"; tres en un relato folclórico sobre Lug (W. J. Gruffydd, *Math vab Mathonwy* (1928), p. 73, *cf.* p. 67): los otros fueron ahogados inmediatamente en el mar o bien el otro (Dylan) fue recogido por la ola a la que se arrojó, por lo que adquirió las propiedades de un ser acuático. — *2.* En relación con este tema, así como Bhīṣma y sus hermanos mayores ahogados son los hijos del río cósmico, el río Gaṅgā personificado, así también Lleu y su hermano mayor Dylan son los hijos de Aranrot (Arianrhod), heroína y sin duda antigua divinidad marina, cuya morada todavía está marcada por un arrecife (John Rhŷs, *Celtic Folklore, Welsh and Manx,* I (1901), pp. 207-209; el tema se reconoce en las leyendas irlandesas sobre Lug, nacido de una princesa encerrada en la Tor Mor del islote de Tory, "on a cliff jutting into the Ocean", Gruffydd, *op. cit.,* p. 65, etc.). — *3.* El nacimiento de Bhīṣma (*Mbh.,* I, *99,* 3920-3967) y el de Lug (Gruffydd, *op. cit.,* p. 65, etc.) son la consecuencia directa y vengadora del robo de una Vaca milagrosa, de la "Vaca de la Abundancia" (el nacimiento de Lleu está introducido, menos directamente, por el robo de los cerdos maravillosos de Pryderi, de los primeros cerdos conocidos en la isla de Bretaña). — *4.* El joven Lleu (hay huellas sobre este tema en el irlandés Lug, *cf.* Gruffydd, *op. cit.,* p. 71) sufre tres interdicciones que, si no hubieran sido anuladas por la habilidad de su tío, el mago Gwydion, habrían impedido su actuación: no debe recibir *nombre, armas* ni *esposa;* Dyu, encarnado en el joven Devavrata, sufre dos prohibiciones: debe renunciar a *ser rey* y a *casarse;* como acepta heroicamente estas prohibiciones, los dioses y los hombres le confieren un nuevo *nombre,* "Bhīṣma" (*Mbh.,* I, *100,* 4039-4066). Habida cuenta del valor mágico del nombre, bien establecido entre los celtas como en otros lugares (E. Clodd, *Magic in Names* [1920]), advertiremos que las tres prohibiciones que amenazan a Lleu se distribuyen entre las tres funciones de magia, fuerza guerrera y fecundidad.

[15] *Cf.* más arriba, pp. 206-217, las prolongaciones escatológicas de esta compara-

ción entre Bhīṣma y Heimdallr. Uno de los rasgos extraños del "Dyu padre" védico es, como hemos visto, el de ser tratado a menudo gramaticalmente en femenino; en la historia de Bhīṣma, es su adversario particular, Śikhaṇdin, quien cambia de sexo: Bhīṣma no quiere combatir contra él (y perecerá) porque es una mujer transformada en hombre.

VII. Los preceptores

[1] Los himnos de Bṛhaspati (Brahmaṇaspati) están traducidos en L. Renou, *Études Védiques et Pāṇinéennes,* XV (1966), pp. 46-77. H. P. Schmidt da otra imagen de ese dios y de sus relaciones con Indra, *Indra und Bṛhaspati*, 1968.

[2] Véase más abajo, pp. 573-574.

[3] *Vīṭā* es un pequeño guijarro que aquí sirve de juguete; el derivado *vīṭikā* designa un botón del vestido.

[4] R. Pettazzoni, "The Chain Ofarrows: The Diffusion of a Mythical Motive", *Folk-Lore,* XXXV (1924), pp. 151-165.

[5] Véase la introducción de Geldner a su traducción de *ṚV.,* I, 105.

[6] *Heur et malheur du guerrier* (1969), p. 22 y s., y 28-31.

[7] *Cf.* más arriba, pp. 59-60; *cf.* pp. 193-195.

[8] *Cf.* más arriba, pp. 183-186.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 59-60, las circunstancias que preceden y hacen posible esta muerte.

[10] "La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne", *Journal Asiatique,* CCLI (1963), pp. 21-51 (p. 48, n. 32, Ζαρμνοχηγὰς es "el śramana subido al cielo *(khega)*").

[11] El doctor Claude Dumézil, "Concepts psychanalitiques et suicide", *Cahiers Laënnec* (diciembre de 1966), "Le suicide", pp. 62-69, ha confrontado (p. 68) el estado psicosomático descrito por J. Filliozat y lo que Freud dice en el cap. VIII de *Psicología de las masas y análisis del yo:* "En este capítulo, consagrado al estado amoroso y a la hipnosis, Freud problematiza las relaciones del ego y el objeto de amor en el estado amoroso. El ego se hace —dice— cada vez menos exigente, cada vez más modesto, mientras que el objeto se vuelve cada vez más magnífico y precioso, atrae sobre él todo el amor que el ego podía experimentar por sí mismo, lo que puede tener por consecuencia natural el completo sacrificio del ego: el objeto absorbe, devora por así decirlo al ego".

VIII. Aniquilamiento y resurrección

[1] *Cf.* más arriba, pp. 158-160, 161-163.

[2] *Cf.* más arriba, p. 159.

[3] "Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique,* CCXLII (1953), pp. 1-25. En su libro *Aspects of Early Viṣṇuism* (1954), J. Gonda practica un método poco conciliable con el mío. No hay razón para desdoblar a Kr̥ṣṇa como hace Louis Renou, *L'Inde antique,* I (1949), p. 399 y s.; ni decir que la encarnación de Viṣṇu en este héroe no es de la misma clase que las de los otros dioses en los otros héroes, Søren Sørensen, *Om Mahābhārata's Stilling i den Indiske Literatur* (1883), p. 84 y s.: "Kr̥ṣṇa's identification mer Viṣṇu, én af de 3, undertiden den øverste af de 3 overguder, er af en anden art og kan ikke forståes unden i sammanhæng med gudesystemets udvikling"; no: Kr̥ṣṇa es al Viṣṇu védico y prevédico lo que Arjuna es al Indra védico y prevédico, etcétera.

[4] En el libro de Bergaigne, *vers* designa a lo que aquí se llama "estrofa" .

[5] Viṣṇu se encarnó en Kr̥ṣṇa a petición de Indra, en el momento en que éste preparaba su propia encarnación en Arjuna, I, *64,* 2508.

[6] "Les pas de Kr̥ṣṇa et l'exploit d'Arjuna", *Orientalia Suecana,* V (1956), pp. 183-188.

[7] Prajāpati había cometido incesto con su hija. Entonces "los dioses buscaron a alguien para castigarle. No encontraron a nadie de entre ellos. Todos juntos se presentaron en el mismo lugar con las formas más aterradoras. Unidas estas formas, se convirtieron en esa divinidad".

[8] *Cf.* más arriba, pp. 180-182.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 86-88, y primera parte, cap. II, p. 616, nota 43.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 130-131.

[11] *Cf.* más arriba, p. 61.

[12] En los relatos de batallas, de duelos, esta comparación se vuelve a encontrar, pero aquí la repetición parece intencionada.

[13] *Cf.* más arriba, p. 56.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 172-179.

[15] *Cf.* más arriba, pp. 140-141, 161-164.

[16] He aquí el arreglo de cuentas escatológico según el *Gran Bundahišn,* XXXIV, pp. 27-32 (edición y traducción inglesa de B. T. Anklesaria [1956], pp. 290-293): "Ohrmazd prenderá al Espíritu Maligno, Vohuman prenderá a Akoman, Aša-Vahišt a Indra, Šatrivar a Sauru, Spendarmat a Taromat (es decir, a Nåṅhaiθya), Xurdat y Amurdat prenderán a Taurvi y Zairi, la Palabra Veraz a la Palabra Embustera, y Srōš a Aēšma (demonio del furor). Entonces quedarán dos druǰ, Aharman y Āz (demonio

de la concupiscencia). El mismo Ohrmazd vendrá a este mundo como sacerdote *zōt,* con Srōš como sacerdote *rāspī*, y sostendrá la cintura sagrada con la mano. El Espíritu Maligno y Āz huirán a las tinieblas, volviendo a franquear el umbral del cielo por el que habían entrado… Y el dragón Gōčīhr será quemado en el metal fundido que discurrirá sobre la mala existencia, y la impureza y el hedor de la tierra serán consumidos por este metal, que la tornará pura. El agujero por el que entró el Espíritu Maligno será cerrado por este metal. Expulsarán de esta forma a la mala existencia lejos de la tierra, y habrá primavera en el universo, el mundo será inmortal para toda la eternidad y eterno el progreso". Los seis primeros personajes "buenos" mencionados son los seis Aməša Spənta, sublimaciones de los antiguos dioses de las tres funciones y de la diosa trivalente, cada una de las cuales tiene su antagonista particular; Srōš (Sraoša) es la sublimación del Aryaman indoiranio, *cf. Les Dieux des indoeuropéens* (1952), cap. II.

[17] *Cf.* más arriba, pp. 173-179.

[18] Utilizo aquí *Les Dieux des germains* (1959), cap. III, "Le drame du monde: Baldr, Höđr, Loki". *Cf.* más abajo, nota 30 de este mismo capítulo, una respuesta a una crítica.

[19] Traducido al alemán por Wilhelm Ranisch, *Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang* (1922).

[20] "Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte", *Kyrkohistorisk Årsskrift,* XXIV, 129-212.

[21] Véase mi *Loki* (1948); edición alemana modificada, 1959.

[22] En principio, todos los Æsir, comprendido Þórr, son hijos de Óđinn; pero este grupo de "jóvenes" son sus hijos más particularmente.

[23] Véase también "Balderus et Høtherus" (1962), incorporado a *Du mythe au roman,* 1970, pp. 159-172.

[24] "Uno de los Æsir se llama Höđr. Es ciego. Es fuerte, pero los dioses desearían que no se le mencionase, pues el acto de sus manos será recordado durante largo tiempo por los dioses y por los hombres."

[25] Poco importa aquí el origen de Forseti: lo importante es la concepción que los escandinavos tenían del pariente más cercano de Baldr.

[26] La reciente tentativa de Aage Kabell de explicar que el "muérdago" en la historia de Baldr respondía a un falso sentido no ha sido muy feliz; *Balder und die Mistel, Folklore Fellows Communications,* 196 (1965).

[27] *Vid.* mis "Balderiana minora" , en *Indo-Iranica* [= Miscelánea Georg Morgenstierne] (1964), p. 3: "Les pleurs de toutes choses et la résurrection manquée de Baldr", pp. 70-72.

[28] *Les Dieux des germains,* p. 98 y s.

[29] Sobre Kali, *vid.* E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (1915), § 52, p. 77 y s.: "Kali is evil fate, a synonym of *alakṣmī*… Kali is plain destruction: 'In war there is ever *kali* and lives are lost' (5, 72, 49). Yet the conception is not that of a permanent being but rather of personified destruction, liable to spring into existence on occasion".

[30] G. Johnsen, fundándose en algunas coincidencias de nombres (¡entre los 100!), cree que los hijos de Dhr̥tarāṣṭra son demonios-serpientes, *nāga.* Temo que sea atribuir demasiada importancia a las enumeraciones de nombres, hechas con elementos de diversos orígenes (art. cit. en la nota siguiente, 4. "Kauravas and Serpents", pp. 255-260).

[31] Los señores F. B. J. Kuiper, "Some Observations on Dumézil's Theory", *Numen,* VIII (1961), pp. 34-45 (p. 45), y Gösta Johnsen, "Varuṇa and Dhr̥tarāṣṭra", *Indo-Iranian Journal,* IX (1966), pp. 245-265 (p. 261), me reprochan el hacer de la estructura trifuncional de los Pāṇḍava, que parecen admitir, el único fundamento de la interpretación del Mahābhārata y el no comprender que aquélla se inserta en una estructura más amplia y más importante, dualista, que reproduce entre los Pāṇḍava y sus primos el antagonismo mítico de los dioses y los demonios. El capítulo de *Les Dieux des germains* sobre "el drama del mundo" había aparecido sin embargo en 1959, dos años antes del artículo de Kuiper; y en 1960, en su artículo de *Kairos,* 2, p. 87, S. Wikander se había hecho eco de mí. ¿Tan difícil es informarse antes de escribir "some observations" sobre el trabajo de otro? En cuanto a la interpretación muy personal que parece hacer Kuiper de la teología védica (parece como si todo tuviera que remitirse a un gran mito cosmogónico), nos haría un favor si lo expusiera una vez en su conjunto; entonces se podría discutir útilmente. Lo que entreveo a través del *Indo-Iranian Journal,* IV (1960), pp. 217-242, donde los himnos a la Aurora son remitidos sin miramientos al mito cosmogónico, me deja perplejo.

[32] *Cf.* más arriba, pp. 145-165.

[33] *Les Dieux des germains,* pp. 66-72.

[34] *Cf.* más arriba, nota 16 de este mismo capítulo.

[35] Lo que sigue ha sido sacado de mi artículo "Le dieu scandinave Víđarr", *Revue de l'Histoire des Religions,* CCXVIII (1965), pp. 1-13; allí se podrán encontrar, en las notas, varias precisiones y discusiones que no puedo reproducir en su totalidad.

[36] F. Jónsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar* (1931), p. 33 (= *Gylfaginning*, 16).

[37] *Ibid.,* p. 72 y s. (*Gylfaginning,* p. 37 y s.).

[38] Quede bien entendido que no se trata de un espacio abstracto, sino de situaciones, de posiciones en el espacio.

[39] No excluyendo (no más que en el caso de Jano en Roma) un valor espacial distinto a los que interesan a Víđarr: Heimdallr nace, actúa en el *extremo,* en el *umbral* del mundo, *vid.* más arriba, pp. 174-175, y *Les Dieux des indoeuropéens* (1952), p. 104 y s. (trad. castellana, p. 87 y s.).

[40] Sobre el silencio de Víđarr, sobre su papel en la Lokasenna, véase "Le Dieu scandinave Víđarr", p. 6 y s.

[41] Gaya Charan Tripathi, *Der Ursprung und die Entwickelung der Vāmanalegende in der indischen Literatur.*

[42] Lo que es común a los dos dioses es su *función* y, en la realización de esta función, la importancia tanto de la *dilatación* como de los *pasos,* siendo una y otros naturales, ya que se trata de dioses *espaciales.* Pero las escenas en las que se expresa esta función y se emplean estos medios son completamente diferentes, y también el peligro que corre el mundo en los dos casos: 1º Escandinavia: el monstruo de fauces abiertas (tipo muy extendido, por ejemplo, en la India, *BhāgavataPurāṇa,* X, 12, 16-17, 28, 30-31; X, 27, 4…) enfrentado a un dios que le amordaza o penetra en él y le mata desde el interior; 2º India: el posesor y usurpador de espacio, despojado por la petición de tres pasos, lo que constituye un caso particular del tema de las "peticiones astutas de terreno"; la piel de buey de Dido es otro (lo esencial de la bibliografía está en Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* bajo K, 185, pp. 1-11, "Deceptive Land Purchase"; *cf.* mis *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase,* II [1962], pp. 72-80, con la nota final de Pertev N. Boratav); recientemente, Alwyn y Brinley Rees, *Celtic Heritage* (1961), p. 66 y s., han aportado los tres saltos del irlandés Tairchell, el futuro santo Moling (el engaño de los tres saltos solicitados y otorgados sirve aquí para asegurar una huida, no para adquirir un terreno o un espacio).

[43] Sin embargo, *R̥V.,* I, 155, 6, parece contener una alusión a Viṣṇu enano, L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* XV (1966), p. 38.

[44] *Die Religion des Veda* (1917²), p. 230 y s.; traducción de la primera edición, Victor Henry, *La Religion du Véda* (1903), p. 192 y s. *Vid.* F. B. J. Kuiper "The Three Strides of Viṣṇu", *Indological Studies Hon. of W. Norman Brown* (1962), pp. 137-151.

[45] Esta fórmula está evidentemente en relación con la variante del BhāgavataPurāṇa citado más arriba, p. 219, en el que Viṣṇu agota el mundo visible con dos pasos solamente y confunde a su oponente a propósito del tercero. *Cf.* lo que se dice del Lobo dislocado por Víđarr: abre sus fauces desde el cielo a la tierra, y las abriría todavía más "si hubiera más sitio", *ef rum væri til,* más arriba, p. 218.

[46] Esta identidad de función de Viṣṇu y Víđarr, su acción por *dilatación* y por *pasos,* nos lleva a plantear la cuestión secundaria de la etimología. Interprétese como se interprete el nombre de Viṣṇu, es un hecho constatado desde hace tiempo que la lengua védica lo asocia con predilección a unas palabras compuestas del prefijo verbal *vi-,* que significa "separación", sin duda aquí como medio de progresión en el espacio o de distribución del espacio (se trata del mismo prefijo verbal *vi-* que emplea, por ejemplo, en el Irán, el *Vidēvdāt,* 2, 10-11 [y 14-15, 18-19] para designar la extensión de la tierra que produce la operación, poco clara, de Yima: *vī-nam-, vī-sav-*): *ví cakra-*

me, ví nāme, "ha dado una zancada, ha medido separando". La fórmula de súplica dos veces atribuida a Indra (véase más arriba, p. 220) contiene dos veces este prefijo verbal: *ví kramasva,* "desarrolla los pasos", pero también *vitarám,* "más allá, para ir más lejos". Este comparativo, que esclarece de esta forma el significado de la acción del dios, nos recuerda que Viṣṇu puede siempre dar un paso "más lejos", siempre que haya una parte de espacio por recorrer y, místicamente, mediante su "tercer paso", más allá incluso del espacio. Quizá tengamos aquí la más simple explicación del nombre de Víđarr (cuya *í* es ciertamente larga: Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* [1957-1961] [p. 659]; el cotejo con el dios ilirio *Vidasus,* del que sólo se conoce el nombre, está en el aire, y no basta con resucitar la explicación que hace de él Kauffmann [1894], sin relación con los caracteres del dios, a través del escandinavo antiguo *viđr,* "bosque", a pesar de A. Meyer, "Die illyrische Götter *Vidasus* und *Thana", Glotta,* XXXI [1948], pp. 235-243). Se han propuesto muchas etimologías, y las mejores se relacionan de una u otra forma con el adjetivo *vídr* (*cf.* alemán *weit,* etc.), "amplio", como la que prefiere Jan de Vries: *"Viđarr,* zu *víđr* gebildet, und zwar **vīđaharjaR* 'der weitherrschende', 'el que reina lejos' (*cf.* F. Jóhnsson, *Lexicon poeticum,* s. v.)". El mismo adjetivo *víđr* es de origen discutido, pero la explicación más probable lo aproxima justamente al sánscrito *vitarám,* "más lejos", al avéstico *vītarəm* "de lado", es decir, en último análisis, al prefijo verbal *vi-*. El adjetivo escandinavo *víđr* tiene un comparativo, *víđari,* y el adverbio correspondiente *víđa* un comparativo *víđar* o *víđarr.* Este *víđar(r),* este "más lejos", ¿calificaba u orientaba, en unas formas litúrgicas o populares, la función de Víđarr, como *vitarám* la de Viṣṇu? La hipótesis no es inverosímil. En ese caso, el nombre *Víđarr* podía no ser más que un tratamiento artificial del adverbio que caracterizaba al nombre del dios: Víđarr sería, declinado en masculino, la invocación misma, la esperanza misma de sus adoradores.

IX. Conclusiones y problemas

[1] *Vid.* más arriba, pp. 248-251 (Saxo), pp. 254-267 (Roma).

[2] *Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahābhāratas* (1879).

[3] *L'Inde classique,* I, § 100, p. 399. El libro, publicado en 1949, había sido entregado a la imprenta en 1947, antes de la publicación del artículo de S. Wikander.

[4] *Indian Epic Poetry, Being the Substance of Lectures Recently Given at Oxford,* p. 19 y s.

[5] Si se admite esa posibilidad, tendremos que suponer un acontecimiento cuyo recuerdo habría sido recubierto enteramente por una materia no histórica: cosa que es indemostrable e inútil.

[6] Se menciona a Parikṣit en las estrofas 7, 8, 9, 10.

[7] Por ejemplo *ŚatapathaBrāhmaṇa,* XIII, 5, 4, 1-2 (Janamejaya Parikṣita), 3 (los Parikṣita: Janamejaya con sus hermanos Bhīmasena y Ugrasena). Hay que remitirse (aunque las perspectivas de estos autores son incompatibles con las de Wikander y las mías), a H. Munro Chadwick y N. Kershaw Chadwick, *The Growth of Literature,* II (1936), pp. 511-528 ("Historical and Unhistorical Elements in Heroic Poetry") y a E. J. Rapson, *The Cambridge History of India,* I: *Ancient India* (1922), en especial pp. 252-265 y 306 y s. (… "The legend of the war of the Mahābhārata in India finds its exact parallel in the legend of the Trojan war in Europe"). En la presente discusión admitiremos que se pueden utilizar el *ŚatBr.,* XIII, 5, 4, y los textos paralelos como documentos históricos: cuando se trata de la India antigua, no podemos ser exigentes.

[8] *ŚatBr.,* XIII, 5, 4, 19-23.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 264-265.

[10] *L'Inde classique,* I, § 539, p. 192 y s.

[11] *Epic Mithology* (1915), p. 91.

[12] La escena de la muerte de Abhimanyu contiene quizás elementos simbólicos tomados de las "crisis" lunares. Pero no soy A. Hiltebeitel para reconocer en ella una trasposición del prensado del *soma* (asimilado al dios Luna).

[13] *JMQ* IV (1948), pp. 155-161.

[14] *Ibid.,* p. 158 y s.: los *vīspe ratavō* avésticos, en número de 33 (el cotejo es de S. Wikander).

[15] *Cf.* más arriba, pp. 108-110.

[16] Los nombres de los héroes [Kuiper, Johnsen, más arriba, primera parte, cap. V, pp. 622-623, nota 29, apartado *a)*], no son, por lo tanto, un acceso seguro al "fondo místico" del Mahābhārata.

[17] A Nakula y Sahadeva se les llama frecuentemente "los dos Gemelos", *yamau, yamajau.*

[18] *Cf.* más arriba, pp. 71-74.

[19] *Cf.* más arriba, pp. 158-159, 163-164.

[20] Eznik de Kołb, *De Deo,* ed. y trad. Louis Mariès y Charles Mercier, I, p. 52 y s.; II, p. 59 y s.

[21] Primera parte: "L'enjeu du jeu des dieux: un héros". S. Wikander acaba de abrir aún otra vía, a propósito de las fábulas de animales, numerosas en el duodécimo canto del Mahābhārata, y de los héroes escandinavos con nombres de animales (Refo, Bero, en Saxo), "Från indisk djurfabel till isländsk saga", *Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok,* 1964, pp. 89-114.

Segunda parte

I. Los cuatro primeros reyes de Roma

[1] *Les Mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, traducidas por Édouard Chavannes (reedición fotográfica de 1967), I, p. cxliii.

[2] *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926), I, p. 47 (46-49).

[3] "Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions* (1960), pp. 21-54, reproducido en *Mythe et pensée chez les grecs* (1965), pp. 19-47; "Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point", *Revue de Philologie*, XL (1966), pp. 247-276.

[4] *Rāmāyana*, VII, *74,* 8-28; *Mahābhārata*, VI, *10,* 389-395, *cf.* XII, *188,* 6939-6942, etcétera.

[5] "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio,* I-II, 1949-1950, pp. 310-329, especialmente pp. 317-321, y toda la segunda parte de *Mythe et épopée* II, 1971.

[6] La "Ynglingasaga" constituye el comienzo (1-50) de la *Heimskringla* de Snorri.

[7] Quizás otras tradiciones llenaban esta laguna; los tres túmulos funerarios que subsisten en Gamla Uppsala, y que en realidad fueron erigidos para unos jefes de los siglos v y vi, se atribuyen, según una explicación corriente (de origen erudito sin duda), a los tres dioses Óđinn, Þórr y Freyr: Birger Nerman, "Den svenska Ynglingaättens gravar", *Rig*, II (1919), p. 47.

[8] Scioldus: I, 3.

[9] *La saga de Hadingus* (*Saxo Gramático* I, vi-viii), 1953, incorporado a *Du mythe au roman*, 1970. El mismo método ha sido aplicado a la leyenda de Baldr y a la de Aurvandill en las *Gesta Danorum: ibid.,* pp. 159-172 y 173-177.

[10] Gram: I, 4.

[11] *Du mythe au toman,* pp. 147-157.

[12] F. Jónsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar* (1931), p. 104 (*Skáldskaþarmál* 17).

[13] *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques* (1966 y 1974[2]).

[14] Cicerón retocó no obstante varios puntos de la tradición ("eliminó" ciertos aspectos de Rómulo y Tulo) por las razones que han sido estudiadas en "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à deux traditions parallèles", *Journal de Psychologie* (1950), pp. 449-465.

[15] Resumo *Tarpeia* (1947), pp. 162-169.

[16] *Cf.* el tercer ensayo de *Tarpeia*, "Jactantior Ancus"; he esbozado allí varias explicaciones posibles para el *iactantior*. Pierre Grimal ha propuesto otra, "Le livre VI

de *L'Énéide* et son actualité en 23 avant Jésus-Christ", *Revue des Études Anciennes*, LVI (1954), p. 47.

[17] *Cf.* más arriba, pp. 140-141. Naturalmente ciertos desarrollos de los principios comunes divergen en India y Roma. Así, a Varuṇa se le representa viejo; Rómulo es el tipo *iunior*.

[18] Reanudado en *L'Héritage indoeuropéen à Rome* (1948), pp. 147-152.

[19] Ese paralelo constituye la primera parte de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, pp. 15-61 (= *Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 11-50). Reproduzco aquí el resumen realizado en *L'Idéologie tripartie des indoeuropéens* (1958), pp. 83-86. Este estudio ha enfocado desde otro punto de vista el problema abordado en *Horace et les Curiaces* (1942). Se ha añadido un complemento importante (iranio) en los *Cahiers pour l'Analyse*, publicados por el Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, 7, "Du mythe au roman" (1967), pp. 39-42 (p. 42, 1. 8 de abajo, leer "chef" en lugar de "chien").

La bibliografía de los estudios comparativos sobre la segunda función se halla en *Heur…,* pp. 3-4.

[20] *Tarpeia*, pp. 176-182 (Anco, la guerra, la paz y lo económico), pp. 182-189 (Anco y la plebe), pp. 189-193 (Anco y la tercera función).

[21] *Danses et légendes*… (*cf.* más arriba, nota 2 del cap. I, de esta segunda parte), p. 48 y n. 1.

[22] En su artículo "La sacralité du pouvoir royal à Rome", en *Le Pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'Études des Religions*, Université de Bruxelles, I (1962), pp. 103-121.

II. Los tres componentes de Roma

[1] *Naissance d'archanges* (1945), pp. 159-160. La leyenda irania garantiza la antigüedad de la forma épica de la leyenda de Cyavana (Cyavāna), junto a la forma que tiene en la *ŚatapathaBrāhmaṇa*, IV, 1, 5.

[2] Véase más arriba, pp. 67-68.

[3] Véase más arriba, p. 54.

[4] Sobre Mada y el escandinavo Kvasir, *vid. Loki* (1948), pp. 97-106 (pp. 67-74 de la edición alemana [1959]) y *Les Dieux des germains* (1959), pp. 33-35.

[5] Véase el quinto ensayo ("Tarpeia") de la recopilación *Tarpeia*, 1947, resumido en *L'héritage indoeuropéen à Rome*, 1949, pp. 127-142 (reproducido en *La religion romaine archaïque*, 1967, pp. 78-84; 2ª ed., pp. 87-88), y el primer capítulo de *Dieux des Germains,* 1959, especialmente las pp. 8-29. Sobre el tratamiento de la leyenda por Saxo, véase *Du mythe au roman*, 1970, pp. 95-105, y *La religion romaine archaïque*, p. 83 (2ª ed., p. 87), n. 1.

[6] *Revue Celtique*, XII (1891), pp. 52-130; D'Arbois de Jubainville, *L'Épopée celtique en Irlande* (1892), pp. 393-448; *Naissance de Rome* (1944), pp. 169-173; *Mitra-Varuṇa* (1948), pp. 159-162 (con las reservas de *La Saga de Handigus* [1953], p. 110 y n. 2).

[7] *Naissance de Rome* (1944), p. 98 y s.; sobre la polivalencia de los etruscos en la literatura latina fuera de esta leyenda del sinecismo; *idem.*

[8] Las *opes* son aquí sin duda a la vez "riquezas" y "medios de poder". *Virtus* AC *di* no hace alusión en absoluto, aunque se haya dicho lo contrario recientemente, al problema estoico sobre qué es más fuerte: la energía humana o la fortuna.

[9] Esta intervención de Marte como instigador del rapto de las sabinas se encontraba también "en el tercer libro de los *Annales* de Cn. Gelio" (Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIII, 23): Hersilia dice a la diosa Nerio, mujer de Marte: *de tui coniugis consilio contigit ut nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros et patriae pararent*.

[10] *Tarpeia* (1947), quinto ensayo ("Tarpeia") y *Revue des Études Latines*, XXXVIII (1960), p. 98 y s. *Vid.* las variantes (a veces el amor sustituye la corrupción por el oro; a veces Tarpeya no traiciona, sino que se sacrifica), en *Tarpeia*, pp. 280-284.

[11] *La Religion romaine archaïque* (1966), p. 174 y s.

[12] Hay un rastro de discusión sobre este punto en Varrón, *De lingua latina*, V, 55: *Ager Romanus primum diuisus est in partes tres, a quo tribus appellata Tatiensium, Ramnium, Lucerum; nominatae, ut ait Ennius, Tatienses a Tatio, Ramnenses a Romulo, Luceres, ut Junius, a Lucumone. Sed omnia haec uocabula Tusca ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat*. Plutarco, Rómulo, 20, 2, interpreta a los lucerios por el *lucus* del Asilo. Se puede pensar que, en la puesta a punto y presentación de los orígenes romanos, hubo, en cada generación y no sólo con Augusto, pro y antietruscos; *cf.* más abajo, nota 17 de este mismo capítulo.

[13] *Vid.* más arriba, p. 146.

[14] *Vid.* más arriba, p. 264, y la nota 20 del cap. I de esta segunda parte.

[15] *Jupiter Mars Quirinus* I (1941), pp. 178-181.

[16] *Vid.* más arriba, pp. 417-418.

[17] *Vid.* "Propertiana, 2. Grandeur et décadence des étrusques chez les poètes augustéens", *Latomus*, X (1951), pp. 293-296; *cf.* A. Fougnies, *Mécène, ministre d'Auguste, protecteur des lettres* (1947), p. 28 y s., y más arriba, nota 12 de este mismo capítulo.

[18] Jacques Heurgon, *Revue des Études Latines*, XLIV (1966), p. 88, se compadece de nosotros, colocándonos a Mommsen y a mí humildemente detrás de él, porque creemos que un suceso acaecido en el año 290 (y no, por lo que a mí se refiere, en el 268) pudiera proporcionar el modelo de la guerra sabina, de la reconciliación y del sinecismo; el suceso al que hace referencia, la invocación de Rómulo a Júpiter Stator, data sin embargo del 294 (*vid.* más arriba, p. 415), y la renovación del culto a Quirino

del 293: fue, pues, en los primeros decenios del siglo III, cuando la vulgata que ha llegado hasta nosotros adquirió su forma definitiva.

[19] Cuando entregué el manuscrito de este libro para su impresión (julio 1967) recibí el importante estudio de Jacques Poucet, *Recherches sur la légende sabine de Rome* (Universidad de Lovaina, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 4ª serie, fasc. 37, Ediciones de la Universidad de Lovaina, Kinshasa), 1967. Me alegró que, en lo esencial, los análisis mucho más trabajados de Poucet se acercaran a los míos en sus resultados; discordamos en un punto importante (véase más abajo, nota 17, pp. 638-642). Por lo demás, el autor ha defendido, desarrollado y matizado muy útilmente sus puntos de vista en numerosas publicaciones: "Les Sabins aux origines de Rome: légende ou histoire?", *Études Classiques*, XXXIX, 1971, pp. 129-151 y 293-310; "Romains, Sabins et Samnites", *L'Antiquité Classique*, XL, 1971, pp. 134-155; "Les Sabins aux origines de Rome, orientations et problèmes", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt hrg. von H. Temporini*, I, 1971, pp. 48-135.

III. PROPERCIO, IV, I, 9-32

[1] En lo que a mí se refiere, las principales etapas de la discusión están en *Jupiter Mars Quirinus* I (1941), pp. 129-154; *Naissance de Rome* (1944), pp. 86-127; *JMQ* IV (1948), pp. 115-170 y 181. *Vid.*, sin embargo, más abajo, n. 17 de este mismo capítulo.

[2] En las últimas ediciones de Propercio se encuentra la bibliografía de las precedentes, el estado de la tradición manuscrita y el aparato crítico: W. A. Camps, *Propertius: Elegies, book IV* (Cambridge, 1965); P. Fedeli, *Properzio: Elegie, libro IV* (Bari, 1965). En el presente estudio (excepto en los debates más extensos) me limitaré a citar el nombre de aquellos a cuyas opiniones hago referencia.

[3] "Domus Remi, Properce IV, 1, 9-10", *Pallas*, V (1957), pp. 63-70. El mismo autor propone que se consideren los versos 9-32 como un añadido posterior por el mismo Propercio: "Sur Properce, IV, 1, 8-33", *Mélanges de la Société Toulousaine d'Études Classiques*, II (1948), pp. 121-124.

[4] Los dos versos de Marcial contienen muchas palabras que aparecen al principio de la elegía de Propercio: *hospes, aduena, fratres, domus Remi.*

[5] *Cf.* Tito Livio IV, 30, 11 (h. 423-2 a. J. C.; prefiguración de la lucha contra la superstición en XXV, I, 6-12). *Datum inde negotium aedilibus ut animaduerterent 'ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur'.*

[6] "Quaestiunculae indoitalicae, 10, Offrandes et dénombrement au carrefour", *Latomus*, XX (1961), pp. 262-265.

[7] "Notes critiques sur Properce", *Bibliothèque de l'Étude des Hautes Études, Sec-*

tion des Sciences Philologiques et Historiques, fasc. 220 (1961), p. 107 y s.; el "texto antiguo" viene reconstruido como sigue:

17 *Nulli cura fuit externos quaerere diuos*
18 *cum tremeret patrio pendula turba sacro.*
19 Annua quae *accenso celebrare Parilia faeno*
pro ludis habuit terque salire super
fordarum nuper uitulis suffita crematis
20 *qualia nunc curto lustra nouantur equo.*

[8] *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 222-225.

[9] "Propertiana, 3. *Lycomedius* et *galeritus Lygmon*", *Latomus,* X (1951), pp. 296-299.

[10] En el mejor manuscrito, entre otros, se lee *Titiens:* extraño compromiso entre la forma normal *Titienses,* y *Tities*, impuesto por la métrica.

[11] No existe repetición con respecto al verso de la primera parte que hablaba también de *oues:* el verso 24 mencionaba a las ovejas como víctimas de un ritual modesto, mientras que el verso 30 las menciona en tanto que formas arcaicas de *res*, los bienes; *cf.* más abajo, n. 17, inciso *b)* de este mismo capítulo.

[12] Muchos latinistas que conceden beligerancia a mis puntos de vista se equivocan con respecto a la importancia que ocupa en mi obra este análisis estructural del texto de Propercio y, en general, de la forma con que los poetas y los historiadores describen los tres componentes étnicos de Roma: no se trata de una "prueba" de la interpretación de la tríada Júpiter-Marte-Quirino ni de la existencia, por lo tanto, de una ideología trifuncional en la primitiva Roma; se trata de una consecuencia, de una extensión de esta interpretación, la cual se justifica de otro modo (las atribuciones de cada uno de los tres flámenes mayores, la teología de cada uno de los tres dioses). Si no hablé de estas cuestiones en *La Religion romaine archaïqu*e (J. Heurgon, *Revue des Études Latines*, XLIV [1966], p. 90), fue simplemente porque no afectan a la religión, sino a la epopeya (o a su sustituto en Roma: la historia).

[13] Es sólo en este sentido que considero como "un documento de importancia excepcional" estos versos de Propercio (J.-P. Boucher, *Études sur Properce, problèmes d'inspiration et d'art* (1965), p. 148, n. 1): es la forma más pura de toda una serie.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 284-285.

[15] "Textkritik in Properz Buch IV", *Hermes,* XCI (1963), pp. 178-190. La importancia de este estudio sobrepasa los límites de la crítica textual.

[16] Ya Krahner había notado que "als roher Anführer einer Hirtenschaar lässt Properz den Tatius, IV, 4, 20, entsprechend, dem Charakter jenes Gedichts allerdings nicht erscheinen". Sin embargo, ¿cuál es la forma de descubrir a un "roher Anführer einer Hirtenschar" en el pacífico verso 30 de IV, 1?

[17] En el cap. VI, pp. 375-378, del libro citado en la nota 19 del capítulo anterior, Jacques Poucet expone una larga argumentación contra mi forma de interpretar el mencionado pasaje de Propercio. Siento que no haya podido disponer de mi libro *La Religion romaine archaïque:* habría podido ver en él que he renunciado a tener ninguna opinión sobre la formulación real e histórica de las tribus romulianas. En cuanto al resto, por lo que se refiere a las tres funciones y a su distribución en el texto de Propercio, entre los "hermanos" Ligmón y Tito Tacio, no creo que sus argumentos prueben nada. Dos cuestiones previas:

1ª *Luceresque Soloni* (o *coloni*) demuestra que Propercio no se limita solamente a derivar *Luceres* de *Lucumo*, sino que identifica a los lucerios con los compañeros de Lucumón, los titios con los de Tacio, y los ramnes con los de Rómulo.

2ª (Poucet, pp. 338-339, 344, 347, 356, 360, etc.) El texto de Varrón (*cf.* más arriba, nota 12 del cap. II de esta segunda parte), en el que Poucet basa toda su demostración no dice lo que éste pretende, es decir, que Volnio sea el *autor* de la explicación de *Luceres* por *Lucumo*; ¿debemos creer que Ennio, el versificador de la analística, es el inventor de los otros dos? Varrón se limita a citar dos obras corrientes que tiene al alcance de la mano, sin pretender remontarse a las fuentes.

a. (P. 378, ll. 12-16.) No es exacto que Propercio sea un testigo aislado: está de acuerdo con los analistas y con los historiadores y no es correcto considerarlo aparte de los demás elementos de juicio, siendo éstos tan numerosos, como hace Poucet a lo largo de todo el debate. Lo que ocurre es, sencillamente, que al no presentar a los futuros componentes en su enfrentamiento durante la guerra, sino en sus vidas aparte antes de la guerra, el poeta se ha visto más libre que los historiadores para destacar la ocupación característica de cada uno de ellos, lo que cada uno aporta especialmente a la nueva comunidad.

b. (P. 375, l. 10 abajo; p. 376, l. 4, y p. 376, l. 4 abajo.) El lector juzgará si "arreglo" los argumentos cuando constato que las tres partes del relato no presentan del mismo modo a los *rustici*, que eran todos los hombres en aquellos momentos. El Ligmón del verso 29, dígase lo que se diga (nótese el cuidado con que Poucet evita mencionar las palabras *prima posuit praetoria*, más arriba, pp. 302-303), y yo lo repito aquí, es un caudillo y no es más que un caudillo, y cuando en el verso 30 sale el nombre de Tacio, no se le caracteriza más que por lo que le es peculiar: lo que constituye sus *res*, mientras que a los demás *rustici* compañeros suyos se les presenta únicamente en su organización política, en sus cultos y, si queremos considerar los versos 27-28 (lo que no es indispensable), en su ignorancia del arte de la guerra. Lo que dije en 1944 sigue siendo válido: "Algunas veces ha querido verse en el verso 30, dedicado a Tacio y a sus *oues,* una simple prolongación del tema de los versos 19-26, calificado de "rural" por quienes llevan el agua a su molino. Todas las fiestas y las solemnidades que fi-

guran en los versos 19-26 son, ciertamente, rurales, al igual que el primer técnico militar va tocado con un gorro de piel en el verso 29: cosa natural, puesto que el tema general del poema lo constituye precisamente la humildad de los orígenes de los romanos en contraposición a sus posteriores refinamientos. Con todo, no es menos significativo que las ovejas, los asnos, los bueyes, los cerdos, el pastor e incluso el heno no se mencionen en todo el relato del principio más que con vistas a su función o a su orientación religiosa *(celebrare Parilia, ducere uilia sacra, lustrare compita, litare exta, uerbera mouere),* sin hacer ninguna alusión a lo que en cambio significa el único verso dedicado a las ovejas de Tacio: *magna pars nerum,* la riqueza. No existe, por lo tanto, ninguna repetición. Entiéndase como se entienda el verso 30 "ovejas —sin ningún lujo", "ovejas —sin producción industrial", "ovejas, es decir, la pura posesión —sin la existencia del comercio", esto importa poco; en todo caso el verso no hace referencia más que a lo económico, a la definición de una forma arcaica de riqueza".

Decir que los compañeros de los dos hermanos son "funcionalmente bivalentes" es jugar con las palabras: el carácter de *rustici* que comparten con Tacio e incluso con Ligmón (no olvidemos que va *galeritus*) es un *fondo no distintivo* sobre el que se destacan *distintivamente* las ocupaciones que se les atribuyen por separado, y que todas ellas conciernen a la política y al culto. Metodológicamente hablando, el fallo se parece al de aquellos que sostienen el carácter agrario de Marte: si bien es cierto que los campesinos acuden a Marte para sus campos, no lo es menos que lo utilizan para las funciones que le son propias, es decir, como dador de seguridad y no de fecundidad. Lo que define a un dios es su modo de acción y no las circunstancias en las que se le invoca (*La Religion romaine archaïque*, pp. 179-180, 229-241).

c. (P. 377, ll. 3-8.) Poucet habría podido reflexionar sobre la construcción de la frase en la que ha querido formular la indistinción funcional de los protorromanos: "On y voit —dice— les Romains primitifs, pasteurs, éleveurs et agriculteurs [= aposiciones], s'occuper [= verbo] du gouvernement, de la religion et de la guerre". Esta construcción está perfectamente de acuerdo con el texto, en el que *no hay ningún verbo de estado ni de proceso,* y por lo tanto, *ni una sola pretensión, ni un solo acto de los rustici* (*pastor,* 24; *arator,* 25) concierne a la cría de ganado ni a la agricultura, lo que encaja muy bien con la connotación de *inopes* que les aplica Ovidio.

En general, y como ya he hecho notar más arriba (pp. 305-307), Propercio no hace más que seguir a los analistas en su exposición de los orígenes de Roma, tal como los relata por ejemplo Tito Livio (aunque con menos vivacidad): entre la fundación de la ciudad y el rapto de las Sabinas, es decir, durante todo el tiempo que Rómulo está solo con sus compañeros primeros, y después con todos los fugitivos (que son *rustici* con toda seguridad), no se encuentra ninguna mención de orden económico; todo lo que

Rómulo dice concierne a la organización política (rey, comicios, senado) o al culto (*sacra… Albano ritu* 7, 3; *res diuinae* 8, 1); Propercio hace lo mismo, con cierta sequedad sobre la política y con más prolijidad sobre lo pintoresco de sus cultos, cuya anterioridad a Numa y a las aportaciones de Tito Tacio destaca muy especialmente: *sacra… Albano ritu*.

d. (P. 376, l. 5-5 abajo.) Poucet intenta polemizar con las palabras *éleveur* y *riche propriétaire.* En cuanto a la primera de ellas, que le parece anacrónica, puedo asegurarle que jamás pensé imaginar a Tacio al frente de una hacienda de tipo argentino o australiano; tomé la palabra de la expresión *éleveur-agriculteur*, por la que suele traducirse el nombre iranio de la tercera clase social, *vastryō-fšuyant*, si él prefiere decir *propriétaire de troupeaux de brebis*, que lo diga: con más palabras no conseguiremos decir otra cosa. En cuanto a *riche propriétaire* puedo muy bien reemplazarlo por la traducción literal: "propietario cuyos bienes consisten en su mayoría únicamente de ovejas". Pero, ¿qué otra cosa quiere Propercio que entendamos aquí, sonriéndose sin duda (*magna pars* tiene el mismo énfasis que *maxima regna* del verso 10), más que el hecho de que Tacio, propietario típico de la época, no posee más que ovejas, del mismo modo que Ligmón, equivalente a un caudillo, no llevaba más que un gorro de piel? Poucet comete aquí el error de separar el verso de Propercio de los textos paralelos. Sin embargo, él mismo ha reconocido (p. 118) que en la leyenda de los orígenes considera "ricos" a los Sabinos, y ello no sólo en el episodio de Tarpeia, que se fundamenta precisamente en esta cualidad, sino de modo general (*uicinia diues*, Ovidio; *auitas opes*, Floro). Lo que Propercio dice del sabino por excelencia que es Tacio debe interpretarse desde esta perspectiva: la tradición lo presenta "rico", y a su riqueza ("Tatius' wealth", dice conmigo Shakleton Bailey) aplica sus facultades, reduciendo el tema a la cría del ganado menor.

e. (P. 377, ll. 9-16.) Poucet escribe: "Pourquoi alors l'intervention *in extremis* de ces deux personnages (= Ligmón y Tacio)? Aucun compagnon ne les entoure. Ils sont seuls et chacun n'a droit qu'à un unique vers. Dans le cas de Lygmon, Properce a trouvé une expression originale, quoique brève, pour le caractériser: *galeritus*, mais en abordant le personnage de Tatius, notre poète est moins bien inspiré et se contente d'une remarque qui, étant donné l'ambiance, a tout l'air d'une formule banale, d'un vers de remplissage". ¡Si se puede despachar así el contenido de una frase, entonces *lasciate ogni speranza*! En un texto tan denso, donde todo está medido, ¿cómo iba a ser una "formule banale", "un vers de remplissage", el verso 30 sobre Tacio? Ciertamente, si "étant donné l'ambiance", "il a tout l'air" de ser eso ante los ojos de un lector, el lector hará mejor cuidándose la vista: ¿no será más bien que no habrá comprendido "l'ambiance"? En cuanto a Ligmón no es exacto que esté "caracterizado" por *galeritus:* lo que lo caracteriza es el verbo *posuit* en *prima posuit praetoria*, que designa su acti-

vidad como caudillo; *galeritus* no es más que una nota concomitante, restrictiva, que precisa la rusticidad de su uniforme de caudillo.

f. (P. 377, ll. 17-19; p. 378, ll. 7-11.) Según Poucet, las dos únicas palabras importantes de los versos 29-30 son los dos nombres propios, lo demás —*prima posuit praetoria, magna pars rerum erat inter oues*— es una "simple variación poética" sobre las etimologías de *Luceres* y de *Tities.* Sin embargo, es difícil de ver en qué sentido implica *praetoria* la explicación de la etimología de *Luceres* por *Lygmon*, o *magna pars rerum* e *inter oues* la de *Tities* por *(Titus) Tatius*.

g. (P. 377, l. 21; p. 378, l. 6.) Si no entiendo mal, la sucesión de los acontecimientos, tal como la propone Poucet, es la siguiente: al terminar esta parte, Propercio se da cuenta de que la expresión "Tities Ramnes Luceres", en sustitución de Roma, quedaría mejor, y entonces la adopta. Después descubre que su buena idea lo obliga a mencionar dos epónimos sobre los que no tiene nada que decir, ya que, precisamente aquel mismo día, acaba de olvidar todo lo que los historiadores dicen de Lucumón, de los etruscos, de Tacio y de los sabinos… Entonces reacciona y sin pensarlo más le endilga a cada uno un ripio al que considera (junto con Poucet) carente de sentido. A este cortometraje le falta la escena final: como a la mañana siguiente recupera la memoria, Propercio vuelve a leer lo que ha escrito y ve con alivio que el subconsciente se ha portado bien: su Ligmón es exactamente el Lucumón guerrero de los historiadores, ἀνὴρ τὰ πολέμια διαφανής, y lo que dice del rey sabino no anda muy lejos de lo único que era importante a los ojos de la *uicinia diues* y que justificaba su desprecio por los pobres de la diáspora: el inventario de sus *res,* de sus bienes.

[18] "Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius", *Rhetnisches Museum*, N. F. LV (1900), p. 191 y s. A continuación Paul Lejay, "Properce et l'astrologue", *Journal des Savants* (1915), pp. 492-508.

[19] "Avec Properce au Palatin ", *Révue des Études Latines*, XXX (1952), pp. 186-202.

[20] "Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Élegies", *Collection Latomus*, XII (1953). Sobre los versos de la primera elegía que aquí se estudian, *cf.* principalmente pp. 20-23. Grimal defiende *coloni* frente a *Soloni* en el verso 31 (p. 31, n. 1) y saca a relucir desgraciadamente, en el verso 20, el fantasma del Caballo de Octubre, "fiesta cesariana por excelencia" (p. 21, n. 4). William R. Nethercut, "Notes on the Structure of Propertius Book IV", *American Journal of Philology*, LXXXIX (1968), pp. 449-464, aprueba en conjunto y critica en detalle a Grimal y remite a L. Celentano, "Significato et valore del IV libro di Properzio ", *Annali della Facoltà di Littere*, Univ. di Napoli, VI (1956), p. 68.

[21] Se admite en general que Propercio murió el año 16. Si queremos ver una alusión a Augusto en la mención de los *compita*, habría que descender hasta después del

año 8. Siempre cabe pensar, es cierto, que las costumbres se han anticipado a los actos oficiales (pensemos, por ejemplo, en la asociación del *Genius* del príncipe a los Lares): J. P. Boucher, *Études sur Properce* (*cf.* más arriba, n. 13 de este mismo capítulo), p. 195, remite a Horacio, *Odas*, IV, 5, 33-35, compuesta en el año 14 o 13: *et Laribus tuum miscet numen, uti Graecia Castoris et magni memor Herculis*.

IV. Una intención de Virgilio

[1] K. Büchner, *Der Schiksalsgedanke bei Vergil* (1946), p. 16, llama a los seis primeros libros "die römische Odyssee" y a los seis últimos "die römische Ilias".

[2] No insisto en la ambigüedad, a menudo estudiada, del hado virgiliano; *fata* absolutos y *numina deorum*. Se trata, por otra parte, de la ambigüedad de todo fatalismo; *cf.* Helmer Ringren, *Fatalism in Persian Epic* (1952), y *Studies in Arabian Fatalism* (1955).

[3] Sobre las relaciones entre Latino y Eneas en los diversos estados de la leyenda troyana de Roma, *cf.* Henriëtte Boas, *Aeneas' Arrival in Latium: Observations on Legend, History, Religion, Topography and Related Subjects in Vergil, Aeneid VII, 1-135* (1938), pp. 69-78. (Utilizo el ejemplar de tesis; el libro ha aparecido también, en 1938, en la colección Allard Pierson Stichting, Archaeol. Bist. Bijdragen, VI.) De una forma general, sobre la historia de la leyenda de Eneas, *cf.* Jacques Perret, *Les Origines de la légende troyenne de Rome* (1942); la tesis no se puede sostener, pero los documentos están muy bien estudiados.

[4] Virgilio subraya con el adjetivo *fatalis*, desde el punto de vista de los latinos y de sus aliados, los *fata* de los otros dos pueblos, troyanos y etruscos. En XI, 130, Drances, portavoz de los latinos pacifistas, evoca los *fatales murorum… moles* que ayudarán a los troyanos a erigir; en XI, 232, tras la noticia de la negación de Diomedes, Latino *fatalem Aenean manifesto numine ferri / admonet;* en XII, 231-232, Juturna, bajo la apariencia de Camerto, excita a los rútulos contra el acuerdo que acaban de concluir Eneas y Latino y, siguiendo un método a menudo practicado, desprecia al adversario: *en omnes et Troes et Arcades hi sunt / fatalesque manus, infensa Etruria Turno*. En su libro *Virgile, son temps et le nôtre* (1966), p. 290, J.-J. Brisson interpreta de una forma muy racionalista la concepción que tiene el poeta del hado: "El *fatum* virgiliano constituye pues una forma de expresar la necesidad histórica tal como se desprende de un análisis del pasado… Lo que se exige al hombre ante el hado es un esfuerzo de lucidez: tomar conciencia de las causas históricas que se desprenden poco a poco, tomar conciencia del futuro gestado en el pasado para obrar en el mismo sentido".

[5] *Vid.* V. Buchheit, "Juno's Versöhnung", *Vergil über die Sendung Roms* (1963), pp. 133-143.

[6] Si Palante hubiera sobrevivido, el victorioso Eneas lo hubiera enviado a su padre: XI, 44.

[7] Jerôme Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* (1919), pp. 408-428, "la *urbs* del campamento troyano", en especial, pp. 415-419: "Por un sistema de defensa tan completo (*fossae, agger*, muros con almenas y aspilleras, ronda, puertas, torres, puentes, obras avanzadas) el campamento de Eneas se asemeja a las ciudades que encontramos en la *Eneida:* Lavinio, Palantea (etc.)". P. 418: "De esta forma, analogías y contrastes conducen a la misma conclusión: Eneas ha dado a su ciudad la forma y solidez de un campamento, *in morem castrorum* (*cf. En.*, VII, 159). Pero lo que ha fundado es una ciudad. Para convencerse, no hay más que leer al pie de la letra los versos evidentes de la *Eneida*" (*urbs:* IX, 8, 48, 473, 728; *ciues:* IX, 36, 783; *patria:* IX, 786; *Troia:* VII, 233). Lo mismo afirma Tenney Frank, "Aeneas' city at the mouth of the Tiber", *American Journal of Philology*, XLIV (1924), p. 66. "It is a city with homes *(sedes)* and has a wall with turrets… When a few days later, the Latin army comes to besiege the town its walls are complete, and the government seems to be organized, for the inhabitants are henceforth spoken of as *ciues* (IX, 36)."

[8] Las circunstancias confieren, por otra parte, a esta multiplicación retórica, un matiz de verdad: las mujeres troyanas se han quedado casi todas en Sicilia y las que han seguido a los hombres no son forzosamente jóvenes: por ejemplo, la madre del pequeño Euríalo. De forma que, a su llegada al Lacio, no sólo Eneas sino la mayor parte de sus compañeros son tan célibes como Rómulo y sus compañeros antes de la guerra sabina. Juno no se equivoca: los *connubia* que acaba por aceptar (XII, 821), hacen referencia únicamente a la boda de Eneas, y Júpiter precisa (XII, 835-836): *commixti corpore tantum subsident Teucri… Hinc genus, Ausonio mixtum quod sanguine surget…*), *cf.* pp. 329 y 383.

[9] *Cf.* p. 399.

[10] El *magnus bellipotens* es ciertamente Marte.

[11] *Vid.* más arriba, pp. 323-324. *Cf.* además los propósitos que tiene Latino en su consejo, XI, 320-322: que sean entregadas tierras a los troyanos, y *foederis aequas dicamus leges sociosque in regna uocemus: / considant, si tantus amor, et moenia condant!*

[12] *Vid.* más arriba, pp. 329-330.

[13] Estos juramentos y la significación que da en ellos a Apolo constituyeron la materia de una interesante discusión; véase la bibliografía y, a mi modo de ver, la conclusión en J. Fontenrose, "The Gods Invoked in Epic Oaths", *Aeneid,* XII, 175-215, *American Journal of Philology*, LXXXIX (1968), pp. 20-38.

[14] En el verso solemne que muestra a Eneas viniendo a concluir el pacto, Virgilio ha querido evocar el nacimiento de Roma (XII, 166): *Hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo…*

[15] "Les étrusques dans l'Énéide", *Mélanges de l'École Française de Rome*, XL (1929), p. 118.

[16] *Ibid.,* p. 119 y n. 3.

[17] Desde otro punto de vista, véase V. Büchheit, *Vergil über die Sendung Roms* (1963), pp. 86-100, "Die Deutung der Gestalt des Latinus in Buch 7".

[18] H. Boas, *Aeneas' arrival…* (*vid.* más arriba, nota 3 de este mismo capítulo), p. 76 y s. Sobre el pacifismo de la época, *cf.* K. E. Laage, *Der Friedensgedanke in der augusteischen Dichtung* [1956] (tesis mecanografiada); *cf.* W. Nestle, "Der Friedensgedanke in der antiken Welt", *Philologus, Supp.-Bd.* XXXI (1938); K. J. Pratt, "Roman antimilitarism", *Classical Journal*, LXI (1955), pp. 1-225.

[19] *Cf.* más arriba, p. 307; *Bucólica*s, I, 6, etcétera.

[20] *Vid.* V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms* (1963), p. 101 y s.: comparación de la Λύσσα, más matizada, del *Heracles* de Eurípides y de la *Alecto* ("dal Böse in sich") de Virgilio.

[21] Servio II, glosando este verso, dice que, según Fabio Pictor, Amita, mujer de Latino, se dejó morir de hambre.

[22] H. Boas, *Aeneas' arrival…* (*cf.* más arriba, nota 3 de este mismo capítulo), p. 75: "All the data about Latinus, which are not mentioned above, but are found in the Aeneid, are therefore introduced by Vergil himself (…) and many particulars about his circumstances, his actions, and his character, his ancestors, his palace (VII, 170 y s.), *his wealth* (VII, 274 y s.), his consulting the oracle of Faunus, etc.".

[23] *Cf.* más arriba, pp. 323-324.

[24] En el siglo pasado ciertos editores (Peerlkamp, Dübner), escandalizados por una proposición que juzgaban más propia de la comedia que de la epopeya, rechazaban esta parte de la frase.

[25] Se trata casi de los mismos términos que en las *Geórgicas*, II, 530-531, y en Propercio, IV, 1, 27-28, *cf.* más arriba, p. 302.

[26] *Cf.* más arriba, pp. 340-341.

[27] *Cf.* más arriba, p. 351.

[28] La probable representación del pacto de Eneas y Latino (¡un latino anciano!) sobre una cista de Preneste depende ciertamente de Virgilio; el resumen de las discusiones efectuado por Aust, *Lexikon* de Roscher, s. v. "Latinus", II, 2, col. 1914-1915, es muy claro, y la conclusión (Nissen, Heydemann, Robert…) no ha sido alterada por las investigaciones subsiguientes; *cf.* H. Boas, *Aeneas' arrival…*, p. 76, n. 33.

[29] *Virgile, son oeuvre et son temps* (1920), p. 209.

[30] Es cierto que los caballeros, en el canto X, llegan por tierra.

[31] Sobre la caballería y las cuadrigas de combate en la *Eneida*, *cf.* P. Couissin, "Virgile et l'Italie primitive, 8: la guerre et les combats", *Revue des Cours et Conférences*, XXXIII, 2 (1931-1932), pp. 612-621.

[32] Tito Livio, V, 1, 6: *Etrusci, gens ante omnes alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas*. Pero, en la *Eneida*, XII, 258, el agorero etrusco Tolumnio se deja engañar por el falso signo jupiterino de Juturna, y es la única prueba que hace un etrusco de su *ars* nacional.

[33] Asilas tiene un homólogo en las filas troyanas, IX, 571.

[34] "Les étrusques dans l'Énéide" (*cf.* más arriba, nota 15 de este mismo capítulo), p. 123.

[35] *Cf.* más arriba, p. 325.

[36] *Cf.* más arriba, pp. 324, 345.

[37] *Cf.* más arriba, pp. 327-328.

[38] *Cf.* más arriba, pp. 326-327.

[39] *Cf.* más arriba, pp. 284-285.

[40] *Cf.* pp. 397-398.

[41] *Cf.* más arriba, pp. 323-324.

[42] *Cf.* más arriba, pp. 327-328.

[43] Sobre la *pietas* en la *Eneida*, *cf.* Pierre Boyancé, *La Religion de Virgile* (1963), pp. 58-82. Pero, en estos seis últimos versos, Eneas se encuentra definitiva y completamente desprovisto de pasiones; incluso sus "afecciones naturales" son muy discretas: Dido —que parece haber sido olvidada sin dejar huellas— ha sido como una última prueba de κάθαρσις, como un último asalto de los poderes inferiores contra "la misión de primera función": semejantes a los Apsaras que los dioses envían para seducir a los ascetas cuyas austeridades temen. Eneas abandona y vuelve a encontrar a su hijo sin flaquezas, con más dignidad y confianza que emoción. La graciosa Lavinia, su futura mujer, no le inspira ningún sentimiento, ninguna curiosidad. A estas pruebas de dominio de sí mismo o, si se prefiere, a estos síntomas de frialdad de espíritu, el ingenioso H. J. Rose añade un mérito que ningún otro comentador había imaginado: el hijo de Venus no es el amante del *Pallas puer, op. cit.* (más abajo, nota 46 de este mismo capítulo), p. 12 y n. 47.

[44] *Vid.* pp. 375-376.

[45] *Vid.* Marino Barchiesi, *Nevio epico* (1962), pp. 368-376, "Pater Anchisa, augure e capo spirituale", a propósito del fragmento 3 de la edición (p. 489). *Cf.* Servio, *Ad. Aen.*, II, 687, *et hic et alibi Anchisem diuinandi peritum inducit;* III, 103, *ubique sciens futurorum inducit.*

[46] *Aeneas pontifex, Vergilian Essays*, núm. 2 (1948).

[47] En IX, 263-274, los regalos que hacen a Niso, Ascanio y los ancianos troyanos, salvo la espada dorada de Ascanio, no se distinguen por la riqueza; los que Ascanio le promete si regresa vencedor consisten en cosas tomadas al enemigo o en botines futuros, así como en los regalos recibidos de Dido. El único troyano que exhibe riquezas es el episódico Clarea, anciano sacerdote de Cibeles: tiene una armadura y unos jaeces espléndidos, abundantes en *aurea*, que excitan la codicia de la amazona Camila, XI, 768-782.

[48] Nota de la edición F. Plessis y P. Lejay, aparecida en 1919: "Máxima que justifica todos los crímenes contra el derecho de gentes y que sólo es practicada en los tiempos modernos por los pueblos que se encuentran fuera de la civilización". ¿Qué dirían estos excelentes filólogos en el año de gracia de 1968?

[49] *Vid.* más arriba, pp. 284-285.

[50] "P. Vergilius Maro vates Etruscus", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, LXVI (1959), pp. 65-96.

[51] *Ibid.*, p. 86.

[52] L. E. Matthaei, "The Fates, the Gods and the Freedom of Man's Will in the Aeneid", *The Classical Quarterly*, XI (1917), p. 15.

[53] P. Couissin, "Virgile et l'Italie primitive, 5; Les peuples de l'Italie centrale", *Revue des Cours et Conférences*, XXXIII, 2 (1931-1932), p. 164, hace de Virgilio un celta (a propósito de las tres *gentes* de Mantua): "Como apenas menciona a los umbros y habla mal de los etruscos [???], sólo queda suponer que se creía galo". ¿Y los griegos? Con razón o sin ella, Manto era considerada griega. Por lo tanto creo que, en la mente de Virgilio, una de las tres *gentes,* la epónima, era griega, y las otras dos etrusca y umbra (más bien que gala). En cuanto a mi traducción del verso 203 *(ipsa caput populis…),* muy discutida, se funda en los siguientes hechos: 1º, lo mismo que *gente,* en el segundo hemistiquio del verso 203, remite a la misma realidad que *genus* en el primero, también *populis* del verso 203 debe constituir el conjunto de los 3 × 4 *populi* del verso 202, es decir, toda la población; 2º, en el verso 203, en el que los dos hemistiquios no pueden ser equivalentes *(caput* equivaldría a *uires),* debe haber una doble oposición: funcional (*caput* ~ *uires:* gobierno o realeza ~ guerreros), étnica *(ipsa* ~ *Tusco);* decir que Mantua, en tanto que ciudad, estaba a la cabeza de sus habitantes o de los burgos de su territorio, constituiría una tautología, y la segunda oposición invita a ver en *ipsa,* como en *Tusco,* uno de los tres pueblos componentes; quizá sólo se trate por tanto de un componente cubierto por el nombre de la fundadora.

[54] Cosas de la vida… *Le Figaro* del jueves 27 de julio de 1961 publicaba, p. 10, col. 6, el siguiente comunicado, bajo el título "Pueblo que sólo tiene mozos busca chicas ricas o guapas dispuestas a casarse…":

"Teramo (Abruzos), 26 de julio.— Los jóvenes de la pequeña localidad de Fratto-

li, en los Abruzos, son ciertamente los más desdichados del mundo. Entre sus 400 convecinas no hay una sola joven soltera. Sufriendo un celibato forzado, acaban de dirigir una petición a la administración solicitando que adopte urgentemente las medidas necesarias para lograr una *repoblación* racional de chicas.

”Las cosas se complican, sin embargo, debido a lo difíciles que son los jóvenes de Frattoli en edad de casarse. Precisan en su instancia que no aceptarían cualquier clase de mujeres. Quieren que sus futuras esposas dispongan, o bien de una dote sustancial, o bien de una actividad rentable.”

[55] *Cf.* más arriba, pp. 323-324.

[56] *Cf.* más arriba, nota 8 de este mismo capítulo.

[57] *Cf.* más arriba, pp. 354-355.

[58] Una larga experiencia me invita a preverlo todo, incluso esto. Aprovecho la ocasión para citar con escepticismo a Josette Lalemant, "Une source de l'Énéide: le Mahābhārata", *Latomus*, XVIII (1959), pp. 262-287, y George E. Duckworth, "Turnus and Duryodhana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XCII (1961), pp. 81-127.

[59] "Virgile et I'Italie primitive, 1. Le dessein de Virgile", *Revue des Cours et Conférences*, XXXIII (1931-1932), pp. 395-402; las frases citadas aquí están en las pp. 389-393.

[60] "Aeneas' city..." (*cf.* más arriba, nota 7 de este mismo capítulo), p. 67.

[61] El artículo de M. Pokrovski, "L'Énéide de Virgile et l'histoire romaine", *Revue des Études Latines* (1927), pp. 169-190, no demuestra nada; las mejores aproximaciones, todavía lejanas, conciernen al episodio de Niso y Euríalo, pp. 182-187.

[62] Sobre el Tíber en este pasaje, *cf.* H. Boas, *Aeneas' arrival*... (más arriba, nota 3 de este mismo capítulo), pp. 53-68.

[63] *Cf.* más arriba, p. 331.

[64] *Cf.* más arriba, p. 334.

[65] Jean Gagé, *Apollon romain* (1955), p. 499. Sobre las relaciones entre Augusto y Apolo, *vid.* la bibliografía existente en V. Büchheit, *Vergil über die Sendung Roms* (1963), p. 155, n. 2l.

[66] *Cf.* más arriba, p. 329.

[67] *Vid.* las acertadas reflexiones de Jacques Perret, *Virgile* (1959), p. 111 y s., sobre estos seis últimos cantos, algo dejados de lado en las escuelas. Desde otro punto de vista, el autor ve en la guerra de Eneas y Latino una prefiguración de las guerras civiles, y, en su pacto final, la feliz reconciliación presidida por Augusto: "La verdadera guerra civil —y es en esta situación en la que Augusto se encontró— no es ni la revuelta ni el levantamiento de una minoría, por muy imponente que fuera, contra el poder legítimo. Consiste en que ya no existe poder legítimo o, si se prefiere, en que los antagonistas tienen cada uno una parte de él, sin poder reconocer claramente los

límites, lo que les permitiría avenirse. Por ello es necesario luchar. Es exactamente, como se constatará, la situación en que se encuentra Eneas frente a los latinos. Eneas tiene el derecho de su parte, pero los latinos también. Lo único que sucede es que estos derechos no se arraigan de la misma forma en el Derecho, y no tienen ninguna inclinación natural a ajustarse por sí mismos… Eneas, el piadoso Eneas, lucha. Finalmente, el más capaz de juntar fuerzas, es decir, de crear, de imaginar, triunfa, pero la resistencia del vencido no ha sido menos necesaria para la salvación común. Sin las guerras latinas, Eneas no habría federado alrededor de él a los árcades de Evandro ni a los etruscos; el acuerdo con el que se concluirá la paz prevé entre los adversarios una unidad infinitamente más profunda y al mismo tiempo más respetuosa con la originalidad de los dos pueblos, que lo que había sido dispuesto cuando el desembarco de los troyanos". Esta teoría está de acuerdo con la mía: el fin de las guerras civiles ha sido como un nuevo sinecismo, un renacimiento de Roma a partir de unos componentes inicialmente separados: ¿no es Augusto el nuevo Rómulo?

[68] *Cf.* más arriba, nota 2 de este mismo capítulo.

[69] P. 50; el capítulo III, pp. 39-57, está consagrado al *fatum*.

[70] *Cf.* más arriba, pp. 370-371.

[71] *Op. cit.* (más arriba, nota 46 de este mismo capítulo). La crisis de "berserk" dura, en el décimo canto, desde la muerte de Palante a la de Lauso: 521-535, Eneas rechaza las súplicas, los dones que le promete Magón si le salva la vida, y lo mata; Turno, dice, mediante el asesinato de Palante, ha suprimido estos *commercia belli*; 537-541, mata a un sacerdote de Diana y Apolo, pero deja a otro troyano la tarea de despojarlo; 557-560, se abandona a violencias verbales contra Tarquito, que le dirige súplicas; 590, el *pius Aeneas* es despiadado con dos hermanos; 604, Eneas está *furens.* Sólo cuando Lauso se interpone entre él y su padre herido, Eneas recupera su humanidad e intenta apartarlo del combate: *fallit te incautum pietas tua*, 812.

[72] La señorita C. Saunders, *Vergil's primitive Italy* (1930), pp. 118-120, justifica este sacrificio humano de cuatro formas distintas que son discutidas por P. Couissin, "Virgile et l'Italie primitive, 6. Les institutions religieuses", *Revue des Cours et Conférences*, XXXIII, 2 (1931-1932), pp. 361-364; una sola es cierta: la imitación de Homero.

V. Conclusiones y problemas

[1] Véase ahora *Mythe et épopée* III (1973), pp. 268-281.

[2] Otros ejemplos de esquemas conservados en otros pueblos indoeuropeos: Kvasir y Mada, *Loki* (1948), pp. 97-106 (pp. 67-74 de la edición alemana [1959]); Apāṃ Napāt y Nechtam, "Le puits de Nechtam", *Celtica,* VI (1963), pp. 50-61.

[3] "Die Sage von der Tarpeia", *Rheinisches Museum,* LXXVIII (1929), pp. 249-267; lo que sigue está reproducido de *Tarpeia* (1947), pp. 282-284.

[4] *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 191-192 (2ª ed., pp. 197-198); véase más arriba, segunda parte, cap. II, p. 636, nota 18.

[5] *Tarpeia,* p. 285 y s.

[6] He explicado muchas veces mis razones, desde *Naissance de Rome* (1944), cap. III, "Latins et Sabins: histoire et mythe", hasta *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 76-88 (2ª ed., pp. 80-96). Sobre lo que se puede y no se puede alcanzar con el método comparativo, véase este último libro, pp. 9-10.

[7] Pp. 137-154 ("Ramnes, Luceres, Titienses"), pp. 155-170 ("Fonctions sociales et organisation sociale"). En último lugar, *Idées romaines,* 1969, pp. 209-223.

[8] *Cf.* más arriba, segunda parte, cap. III, pp. 638 y ss., nota 17.

[9] Hay otro Rómulo, de Tibur, IX, 360, *cf.* XI, 636; el nombre de Numa aparece en IX, 454, y X, 562.

[10] Al leer *Remi,* los *famuli* son de Remo y no de Rhamnes; un manuscrito inferior contiene *Remum:* en ese caso Remo es el escudero de Rhamnes y, en el verso 337, el *dominus* es el mismo Rhamnes.

[11] *Cf.* el personaje de Pico en la misma *Eneida,* VII, 187-189.

[12] *Cf.* más arriba, pp. 333-334.

[13] La interpretación que Poucet da a los titios, ramnes y lucerios, en sus *Recherches*… (*vid.* más arriba, notas 19 al cap. II [p. 637] y 17 al cap. III [pp. 638 y ss.], de esta segunda parte) no me parece probable, pero no le disputaré un terreno del que me he retirado definitivamente. De todas formas, le dejo con gusto lo que traté hace 20 años, en *Jupiter Mars Quirinus* IV, sobre los titios y sobre los lucerios. En cuanto a los ramnes, espero que me permita decirle, aquí por última vez, que no discute bien (p. 380) el texto en que Virgilio pone en escena a un personaje llamado "Rhamnes" (*Eneida,* IX, 324-328). No se me había escapado que ese Rhamnes tuviera armas, y soy lo bastante astuto como para sospechar que no vino a la guerra a perder el tiempo: todo lo que respira, esa noche, en el campamento de los rútulos, es guerrero. Pero, sobre ese fondo común, solamente al durmiente particular se ha divertido en llamar "Rhamnes", del que, por otra parte, dice que es "rex et augur", insistiendo a la vez sobre "rex" *(rex… regi Turno)* y sobre "augur" *(regi Turno gratissimus augur; sed non augurio potuit…).* Estas señas, que son las mismas de Rómulo, deben hacer alusión a alguna cosa que se atribuía, en su época, quizá por deducción abusiva a partir del epónimo, a los más antiguos ramnes, tribu surgida de los compañeros de Rómulo: ninguno de los demás guerreros a los que degüella Niso (329-341, cuatro nombres) y Euríalo (342-366, cinco nombres) recibe el honor de un estado civil semejante ni de estado civil alguno. Los *luceres Soloni* de Propercio tampoco están bien tratados:

Poucet omite el hecho señalado más arriba, notas 12 y 17 del cap. II (p. 636) de esta segunda parte, que justifica suficientemente los eclipses de la explicación por Lucumón y sus etruscos.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 271-272; sobre Mil(e) *vid.* C. Guyonvarc'h, *Ogam,* XIX (1967), p. 265.

[15] Eugene O' Curry, *Lectures on the Manuscript Materials* (1873), p. 580; *cf.* p. 223 y s.; H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais* (1884), p. 129.

[16] *Cf.* más arriba, pp. 389-390, y nota 53 del cap. IV de la segunda parte (p. 647).

[17] Salvo en Ovidio y en Cn. Gelio, *vid.* más arriba, pp. 275-276 y nota 9 de aquel capítulo, p. 636.

[18] Sobre el *fatum* en la religión de Roma, véase *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 481-485.

[19] *Servius et la Fortune* (1943), pp. 190-193, reproducido en *La Religion romaine archaïque*, p. 123 y s.

[20] Desde otro punto de vista, L. E. Matthaei, "The Fates…" (*vid.* más arriba, nota 52 del cap. IV de la segunda parte [p. 647]), p. 22: "Vergil has contrived to invent the human struggle with a dignity lacking to the divine: Aeneas and Turnus are worthier figures than Venus and Juno".

Tercera parte

I. Los nartos

[1] Reproduzco aquí las primeras páginas (42-44) del artículo "L'épopée narte", publicado en *La Table Ronde* de diciembre de 1958 (núm. 132, consagrado a la "epopeya viva"). Para la transcripción de las palabras en oseto, cherqués y abjasio, *cf.* al principio las "Notas sobre las transcripciones".

[2] La hipótesis más verosímil relaciona este grupo de lenguas con el vasco.

[3] La República Autónoma había sido disuelta a finales de la última guerra por "falta de lealtad" y sus habitantes deportados al Asia Central. Fue reconstituida en enero de 1957 y los supervivientes regresaron a su antigua patria. En diciembre de 1965 fue rehabilitada: le fue conferida la Estrella de Oro de la Orden de Lenin "por el éxito conseguido en el ámbito de la economía nacional". Al hacer entrega de esta distinción, P. Demičev, miembro suplente del Presidium y secretario del comité central del partido, recordó que "durante la guerra los esfuerzos para la producción del petróleo en la región de Groznyj, que permaneció justamente más allá de la punta extrema del avance enemigo, habían apuntado hacia un solo objetivo: la victoria"; declaró también que "los hijos de esta República del Cáucaso habían combatido he-

roicamente en las filas del ejército soviético y que más de 30 000 de entre ellos habían sido condecorados por ello" (*Pravda,* 27 de diciembre de 1965).

[4] La filología oseta, representada sobre todo en el último siglo por Vsevolod F. Miller, ya es antigua. Hoy, en Dzæuǰyqæu (= Ordjonikidzé, la antigua Vladikavkaz), funciona un instituto de lingüística, folclore, literatura e historia muy activo; el principal maestro de la filología oseta en la URSS es actualmente, en la Academia de Ciencias de Moscú, el oseto Vasilij I. Abaev. En el extranjero, gran cantidad de investigadores contribuyen a su estudio; en Francia, E. Benveniste ha publicado unos importantes *Études sur l'ossète* (1959).

[5] Maxime Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne, droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée* (1893), pp. 16-25. Conservo las transcripciones del autor. Los historiadores osetos discuten a Kovalewsky como "anticuado".

[6] "La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?", *Indo-Iranian Journal,* I (1962), pp. 198-199. Las notas de este estudio contienen precisiones, referencias y discusiones con sabios soviéticos que no pueden reproducirse aquí.

[7] V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor,* I (1949), pp. 63-65. Los historiadores osetos discuten también la autenticidad de esta palabra.

[8] Artículo citado más arriba (nota 6 de este mismo capítulo), pp. 194-198.

[9] M. Grakov, *Sfiki* (en ucraniano), p. 87: "Fuera de los adivinos, no había sacerdotes especializados entre los escitas. Parece que la función de los sacerdotes, en las circunstancias importantes, la desempeñaban el rey o los monarcas; V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor,* I (1949), p. 65, n. 1: "No existe indicio alguno de que entre los osetos una clase sacerdotal, suponiendo que haya existido como grupo individualizado, haya desempeñado en el pasado un papel algo importante. Tampoco hay indicaciones respecto a una clase guerrera especializada: cualquiera que pudiera portar armas era guerrero"; D. P. Kallistov, *Severnoe Pričernomore v antičnuju epoxu* (1952), p. 27: "Los escitas no conocían ni templos ni casta sacerdotal; sólo se mencionan los adivinos, que descubrían la voluntad de los dioses con ayuda de varitas dispuestas de una cierta manera".

[10] Para los eslavos, *cf.* L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave,* II (1926), pp. 146, 160 y s.; para los escandinavos, *Mythes et dieux des germains* (1939), pp. 3, 5 y s.; "La Rígsþula et la structure sociale indoeuropéenne", *Revue de l'Histoire des Religions,* CLIV (1958), pp. 1-9 (sobre todo, pp. 3, 4 y s.).

[11] Σκολοτοι carece de variante; puede pensarse que -τοι está aquí por -ται, sufijo del plural; *cf.* os. *sqœl* definido (*Pamjatniki…,* I [*cf.* más abajo, nota 1, apartado *b)* del cap. IV de esta tercera parte (p. 662)], p. 86, n. 1): "Un hombre que lleva la cabeza más derecha de lo que se acostumbra y que tiene una andadura viva y rápida", *cf.* más abajo Sqæl-Beson, pp. 491, 498.

[12] *Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I (1918), p. 137 y s.

[13] "La préhistoire indoiranienne des castes", *Journal Asiatique,* CCXVI (1930), pp. 114-124.

[14] "Traditions indoiraniennes sur les classes sociales", *Journal Asiatique,* CCXXX (1938), pp. 532-534; en la India, los *śamyāḥ* son dos palillos de madera que se introducen de cada lado del yugo para impedir las desviaciones del tiro, W. Caland y V. Henry, *L'Agniṣṭoma,* I (1906), p. 49 y n. 2.

[15] Véase Hull, "The Four Jewells of the Tuatha Dé Danann", *Zeitschrift für Celtische Philologie,* XVIII, 1930, pp. 73-89 (*cf. Jupiter Mars Quirinus* I, 1941, pp. 225-231); no nos decidimos respecto al rango funcional del caldero y de la piedra: ¿3 y I? ¿I y 3? Véase también en *Tarpeia,* 1947, pp. 207-210 (los objetos divinos fabricados por los Ṛbhu), 210 (los objetos divinos fabricados por los Elfos Negros), 211-212 (las joyas de los Tuatha Dé Danann).

[16] *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 152 y s., 171 y 274-276.

[17] Francis Vian, "La triade des rois d'Orchomène", *Collection Latomus,* XLV [= Homenaje a G. Dumézil] (1960), p. 218 y s. Hay que agregar, en la India, los instrumentos simbólicos de las dos clases superiores (brahmanes, kṣatriya) formados del rayo caído del cielo: "Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée narte", *Revue de l'Histoire des Religions,* CLVII (1960), pp. 149-154.

[18] Artículo citado más arriba (nota 6 de este mismo capítulo), p. 188 y s.

[19] *Historia natural,* VI, 50; una vez tras otra *Euchatae* y *Cotieri* en una lista de 20 nombres donde figuran también los lejanos *Essedones* y los fabulosos *Arimaspi,* destinada a ilustrar la *multitudo populorum innumera* que caracteriza la Escitia; conclusión: *nec in alia parte maior auctorum inconstantia, credo propter innumeras uagasque gentes.* Plinio, VI, 22, nombra a los *Auchetae* en la lista de los pueblos que habrían aniquilado a los *Tanaitae* y a los *Napaei* (¿tradición épica?). En IV, 88, dice: *a Taphris per continentem introrsus tenent Auchetae apud quos Hypanis oritur.*

[20] *Bundahišn,* 32, 5, los tres hijos de Zoroastro son, respectivamente: jefe de los sacerdotes; agricultor y jefe del recinto subterráneo de Yam; guerrero y jefe de los ejércitos de Pəšōtanu.

[21] Artículo citado más arriba (nota 14 de este mismo capítulo), pp. 579-584. Transcribo el resumen que hice en el artículo citado más arriba (nota 6 de este mismo capítulo), p. 189.

[22] *Vid.* la respuesta a esta objeción en p. 435, apartado 2º.

[23] Pero los enareos son precisamente miembros de las familias reales, Heródoto, IV, 67; *cf.* mi artículo "Les énarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus,* V (1946), pp. 249-255.

[24] La dificultad es que los escitas βασιλήιοι ("los más numerosos", Heródoto, IV, 20) parecen apelar a uno de los tres hijos de Kolaxais (aquel cuyo reino era "el más grande" y en el que se conservaban los talismanes funcionales, Heródoto, IV, 7), mientras que los Παραλάται descienden de Kolaxais mismo: no hay superposición. Además, no es del todo seguro que Παραλάται sea el equivalente escítico de βασιλήιοι; el avéstico *Paraδāta* no significa "rey". La palabra acaba de ser identificada como nombre de hombre en las transcripciones elamitas de nombres persas (*Paradada, Pardadda*), E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966), p. 90.

[25] "Sur le fonds commun indoiranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio,* I, 7 (1950), pp. 310-329. P. 321: "A grandes rasgos, la época de los reyes Pêshdâdâ'nos corresponde a la primera función y la época de los 'Kayanidas' *(kavi's)* a la segunda. Pero en estas dos partes, las cosas son más complejas que con respecto a los cuatro últimos soberanos de la historia legendaria [tercera función]".

[26] $k^{a}/_{o}$- evoca el oseto iron *qu-g,* digor *γo-g* 'vaca' (de **gau-ka-);* v. un ensayo de etimología, art. cit. (nota 6 de este mismo capítulo), p. 201 y s.

[27] Reproduzco, considerablemente modificada, la presentación publi- *cf.* un ensayo de etimología, art. cit. (nota 6 de este mismo capítulo), pp. 45-47.

[28] Acabo de ser fuertemente amonestado por A. I. Gadagatl' en el libro citado más abajo, nota siguiente, *(d),* p. 253 y s. (en el compendio francés que naturalmente no he tenido reparo alguno en releer y mejorar en galeras): "De esta forma, en 1945 (cuando los pueblos no habían recogido aún ni publicado sus textos relativos a la epopeya), se expresó *a priori* la opinión apresurada e inexacta de que 'la epopeya narta ha sido conservada en su mayor plenitud y riqueza entre los osetos'; o también que 'la epopeya narta, en su parte esencial, es la epopeya del pueblo alano', y que 'ha sido tomada prestada de los alanos por otros pueblos del Cáucaso del Norte donde ha recibido en grados variables coloraciones nacionales locales'; o también que 'en prosa y en verso los osetos han conservado hasta nuestros días y comunicado a sus vecinos cherqueses, abjasios, chechenios e incluso tátaros un vasto conjunto de narraciones épicas originales, relativas a héroes de los antiguos tiempos, los nartos' (G. Dumézil, *Le Livre des héros: Légendes sur les Nartes,* traducción del oseto, París [1965]). Según el profesor Abaev y sus discípulos, la epopeya *Los Nartos* no sería de origen caucásico y, en consecuencia, no sería posible reconocer y explicar los nombres de sus héroes en ninguna de las lenguas caucásicas. De ahí han salido las teorías, mal fundadas, sobre un origen mongol, iranio, alano, etc., de la epopeya narta. Estos investigadores han estudiado la epopeya narta aislándola de la vida y de la lengua de los pueblos del Cáucaso, sin tener en cuenta el medio histórico que le ha dado origen. Combatimos esta tendencia de la nartología como falta de fundamento", etc. Los argumentos esgrimidos por mi entusiasta amigo Gadagatl' no me han hecho, ¡ay!, cambiar de opinión.

[29] He aquí los títulos de estas grandes recopilaciones:

a) Osetos septentrionales: *Narty kadǯytæ* ["Cantos épicos sobre los nartos"] (citado aquí en las notas: *NK.),* recopilados bajo la dirección de V. I. Abaev, N. Bagaev, I. Janaev, B. Bociev, T. Efiev (Dzæuǯyqæu [= Ordjonikidzé], 1946); adaptación en prosa rusa en *Osetinskie nartskie skazanija* (Moscú, 1948) y en versos rusos en *Nartskie skazanija, Osetinskij narodnyj epos* (Moscú, 1949); traducción francesa de la mayor parte de los *Narty kadǯytæ* en mi *Livre des héros: Légendes sur les Nartes* (París, 1965) (citado aquí: *LH.*). Numerosos relatos nartos (101) han sido compilados científicamente por V. I. Abaev (Abajty Vaso) y Z. M. Salagaeva (Salægaty Zoja) en *Iron adæmy sfældystad* ["Creación nacional oseta"], I (Ordjonikidzé, 1961), pp. 7-348.

b) Osetos meridionales: *Narty, epos Osetinskogo naroda,* Akademija Nauk Gruzinskoj S. S. R., Jugo-Osetinskij Naučno-Issledovatel'nyj Institut (Moscú, 1957) (citado aquí: *NEON.*)*:* adaptación en versos rusos, muy logrados, pero…

c) Cherqueses orientales (kabardos): *Narty, Kabardinskij epos* (citado aquí *NKE.*) (Moscú, 1957²): en ruso, adaptaciones en prosa y en verso.

d) Cherqueses occidentales, todos los dialectos: segunda parte (pp. 258-276); especímenes musicales, pp. 377-386; noticias sobre los informadores (pp. 387-397) de A. M. Gadagatl' (Ḥedeγeλ'e Asker M.), *Λ'əxᵒəż eposew Nartχer, aš' λapsew yə-'er* ["La epopeya heroica de los Nartos: Su origen"] (Krasnodar, 1967). El autor es un partidario convencido del origen cherqués del conjunto de las leyendas sobre los nartos.

e) Abjasios: *Nartə Sasrqᵒe-y pš'ənyᵒazᵒə-y zezᵒyᵒək' yara yaš'cᵒe-y* (Moscú, 1962) (en abjasio); *Prikljuc̆enija Narta Sasrykvy i ego devjanosta devjati brat' ev* ["Hazañas del narto Sasrəqᵒa y de sus 99 hermanos"] (Moscú, 1962).

f) Chechenios-ingushes: *Noxčiyn fol'klor,* III: *Närt-Erstxoyx läcna* ["Relatos sobre los nartos E."] (1964) (en chechenio, textos recogidos a partir del retorno del exilio, 1958; redactor, Serajin Č. El'murzaev).

Dos coloquios de "nartología" han tenido ya lugar, el primero en Osetia, en Ordjonikidzé, en octubre de 1956; el segundo en Abjasia, en Sukhum, en noviembre de 1963. Participaron en ellos representantes de todos los pueblos del Cáucaso del Norte que conocían a los nartos, así como folcloristas de Moscú, historiadores de la literatura, sociólogos. Las principales comunicaciones del primer coloquio se publicaron en 1957 en una recopilación, *Nartskij epos.* Las actas del segundo no han sido publicadas todavía.

Se consultará, para las leyendas osetas, el libro de V. I. Abaev, *Nartskif epos* (Izvestija Severo-Osetinskogo Naučno-Issledovatel'nogo Instituta, Dzæuǯyqæu, 1945).

[30] Casi todo lo que había aparecido antes de 1930 está analizado en mi libro *Légendes sur les Nartes,* Bibliothèque de l'Institut Français de Léningrad, XI (París, Institut d'Études Slaves, 9, rue Michelet, Paris 6ᵉ, 1930) (citado aquí: *LN.*)*;* la lista de las publicaciones está en las pp. 16-18.

[31] *Cf.* más arriba, nota 29, apartado *d)* de este mismo capítulo.

[32] La etimología es muy discutida; V. I. Abaev ve en *nar* un nombre mongol del sol.

[33] *Cf.* más pormenores en las introducciones a mis dos libros citados, notas 29 y 30 de este mismo capítulo.

II. Las tres familias nartas

[1] Es sobre todo el estado de la sociedad narta a través de todos los *NK.* (*cf.* más arriba, nota 29 del cap. I de esta tercera parte [pp. 654-655]). *Nart* es colectivo (gen. *Narty);* el singulativo es *Nærton.*

[2] Así *NK.,* pp. 221-224 = *LH.,* p. 202 y s.

[3] *NK.,* p. 197 = *LH.,* p. 184: *Fæs Nart.*

[4] "À propos de quelques réprésentations folkloriques des ossètes", *Festgabe für Herman Lommel* (1960), pp. 42-44.

[5] "Kto takie Narty?" ["¿Quiénes son los nartos?"], *Izvestija Osetinskogo Instituta Kraevedenija,* I (1925), pp. 371-378; la definición en p. 373. Las formas digor corresponden al iron *fos, zond; Boriatæ* es una variante bien documentada.

[6] H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books* (1943), p. 63. Se poseen ahora en transcripción elamita varios nombres propios persas formados con esta palabra, E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966), pp. 78, 79, 81-84, 86 y 90-93. *Buræfærnig: cf.* avéstico *pouru-x^{v}arənah,* epíteto de Zoroastro, de Ahura Mazdā y, en plural, de los Yazata; persa (en elamita) *Ašparnuka,* "probablemente **aš-farnuka* con el prefijo aumentativo *aš-*" (Benveniste, *op. cit.,* p. 78).

[7] Generalizo la transcripción *Batraz,* que parece la mejor, aun cuando *Batradz* sea más frecuente: V. I. Abaev, *Istoriko-etimologičeskij slovar' Osetinskogo jazyka,* I (1958), s. v. "Batraz", p. 240 y s.

[8] *NK.,* p. 193 y *s.* = *LH.,* p. 181.

[9] *NK.,* p. 195 = *LH.,* p. 182.

[10] *NK.,* p. 346 (no está traducido en *LH.*).

[11] *NK.,* p. 194 = *LH.,* p. 181 y s.

[12] *NK.,* p. 195 y s. = *LH.,* p. 182 y s.

[13] *Pamjatniki narofnogo tvorčestva Osetin,* II (1927), p. 49.

[14] *NK.,* p. 67 = *LH.,* p. 72.

[15] *NK.,* p. 239 = *LH.,* p. 215.

[16] *Cf.* más arriba, pp. 484-528.

[17] *NK.,* p. 249 = *LH.,* p. 223.

[18] *NK.,* p. 256 = *LH.,* p. 229.

[19] Es el *tribulum* y la *tribulatio.*

[20] A veces los narradores se plantean la cuestión y dan la respuesta más simple: "Como los Alægatæ eran una familia rica, los nartos se reunían en su lugar" *(γæzdug xædzaræ adtæj Alægatæ, zæγgæ, 'ma Nart uonæmæ æmburd adtæncæ),* Abaev, *Iron adæmy sfældystad,* I [*cf.* nota 29, apartado *a)* del cap. I de esta tercera parte, (pp. 654-655)].

[21] Jantemir Šanaev, "Osetinskija narodnyja skazanija: nartovskija skazanija", *Sbornik Svedenij o Kavkazskix Gorcax,* I (1870), II, p. 5.

[22] *NK.,* p. 341 (no ha sido traducido en *LH.*)*:* "Andad pronto entre los Alægatæ para un *kuvd* y sentaos en siete filas…"

[23] Siete filas en el texto citado en la nota precedente; tres filas: *NK.,* p. 98 y s. = *LH.,* p. 95 y s. (presidentes: Uryzmæg, Xæmyc, Syrdon); cuatro filas: *LN.,* núm. 25 *a,* p. 96 (presidentes: Uryzmæg, Xæmyc, Sosryko, Čylæxsærton).

[24] *Cf.* art. cit. (n. 4 de este mismo capítulo), pp. 44-46, y *Pamjatniki* I (p. 461, n. 13), p. 75, n. 1.

[25] Por ejemplo *LN.,* núm. 16, p. 58 y s.

[26] "Čerty stariny v skazanijax i byte Osetin" ["Rasgos antiguos en las leyendas y las costumbres de los osetos"], *Zurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija* (agosto de 1882), pp. 191-207; resumido y completado en *LN.,* p. 162 y s.

[27] *NK.,* p. 99 = *LH.,* p. 96.

[28] *LN.,* núm. 9, p. 45; *cf. NK.,* p. 53 y s. = *LH.,* p. 16.

[29] Cuando la cosa se presenta como una mala pasada de una familia respecto a un anciano perteneciente a otra distinta, el festín-trampa, con invitación, tiene lugar naturalmente en su seno: los Boratæ, por ejemplo, en *NK.,* p. 204 = *LH.*, p. 189; en Abaev, *Iron adæmy sfældystad,* I [*cf.* nota 29, apartado *a)* del cap. I de esta tercera parte (pp. 654-655)], núm. 77, p. 239.

[30] *LN.,* núm. 15, p. 57 y s.; *cf. NK.,* pp. 204-207: *LH.,* pp. 189-192.

[31] Esta etimología es, fonéticamente, del todo satisfactoria: **ārya-ka-* no puede haber dado otra solución. V. I. Abaev la rechaza, no obstante, y supone un origen cherqués; *a priori* es poco verosímil: los nombres de las tres familias deben ser de igual origen, y Æxsærtægkatæ es, con seguridad, oseto. El herrero celeste *Kurd-alæg-on* debió pertenecer antaño a esta familia: el herrero *(kurd)* es hechicero (etimología distinta de V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor,* I [1949], pp. 592-594, a partir de una variante muy incierta *Kurd-alæuærgon:* el último elemento correspondería al latín *Volcanus*)*;* existe una variante *Kurd-Alæugon* (*cf.* más abajo, nota 2 del cap. III de esta tercera parte) [p. 660], que reaparece (sin *kurd*)*,* tomada por los tátaros, en *Alaugan,* primogénito de los hijos del "herrero de oro", *LN.,* núm. 38, p. 127. En *NK.,* pp. 326-335 = *LH.,* pp. 102-109, el patético adversario de Soslan-Sosryko, Tot(y)radz, se halla vinculado a familia de los Alægatæ: por lo que conozco, no lo está en ninguna otra de

las numerosas variantes; en Abaev, *Iron adæmy sfældystad,* I [*cf.* más arriba, nota 29, apartado *a)* del cap. I de esta tercera parte (pp. 654-655)], núm. 90, forma parte de los "Albegatæ" (su padre es Alybeg, Ælbeg), núm. 92, de los "Alytæ".

[32] *Cf.* más arriba, nota 29, apartado *b)* del cap. I de esta tercera parte, p. 655.

[33] *NEON.,* pp. 185-188.

[34] *NEON.,* p. 120.

[35] *lbid.,* p. 243.

[36] *Ibid.,* p. 247 y s.

[37] Por ejemplo, *LN.,* núm. 43, pp. 138-141.

[38] *NEON.,* pp. 101-119; la elección de los jueces, p. 104. El texto ruso es:

I vybrali oni tut Alagaty
Dičo i Dyčenaga Bicenaty,
trëx drevnix i početnyx starikov.

Me he asegurado por V. I. Abaev de que este "tres" era un lapsus: no hay más que dos ancianos.

[39] "Skazanija o Nartax", *Sbornik Materialov dlja Opisanija Mestnostej i Plemën Kavkaza,* VII (1889), 11, p. 3 y s.: advertir la deformación, bastante frecuente, de *Æxsart-* según *Nart.*

[40] *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin,* II (1927), p. 70: *Nartiæmbes xai mulkæi dær æma adamæi dær adtæncæ Uærxægi.*

[41] V. I. Abaev, *Osetinskij jazyk i fol'klor,* I (1949), p. 187, prefiere explicar el nombre por **warka-* 'lobo'.

[42] Por ejemplo *NK.,* pp. 5-7 = *LH.,* pp. 24-26.

[43] *Cf.* más arriba, pp. 484-528.

[44] Por ejemplo *LN.,* núm. 5, pp. 32-34; *NK.,* pp. 34-36 = *LH.,* pp. 44-55.

[45] Koubé Chaban (K°'əbe Š'eban), *Adəğe weredəżχer* ["Los antiguos poemas cherqueses"] (Damasco 1954), p. 21 y s. Variante cherqués en ubij en mis *Études oubykh* (1959), pp. 60-64, con análisis del texto de Koubé Chaban y variante cherqués en turco, registrada en 1930; cherqués *-ż,* ubij *-ź°,* "viejo, antiguo".

[46] Una parte de los dialectos, en cherqués oriental y en el occidental, pronuncia *k' k'' g'* como *č' č'' ǰ'.*

[47] Versos 59-60:

wəneżəme ya-pśaśe 'aye p'°ew χemən,
wəneč''eme ya-pśaśe daχe p'°ew qəmš'!

[48] O, naturalmente (*cf.* la nota 46 de este mismo capítulo) *Aleǰ'χer, Al(l)əǰ'har…*

[49] Koubé Chaban, *op. cit.* (nota 45 de este mismo capítulo), p. 10; *cf.* la "casa de Satana" en *NK.,* p. 286 = *LH.,* p. 253.

[50] L. Lopatinskij, "Kabardinskije teksty", *Sbornik Materialov…* (*Cf.* nota 39 de

este mismo capítulo), XII (1891), I, 2, p. 25 (resumen, en *LN.,* núm. 23, p. 86); *NKE.,* pp. 163 y 169.

[51] Koubé Chaban, *op. cit.* (nota 45 de este mismo capítulo), p. 16:

Nartəżχer sene-f-k'’adem qepsaλeχ,
pš'ə Aleǰ'ə məx°ənə-be qəš'ye’°ate.

Traduzco *mə-x°ən* (lit.: “lo que no será, no puede ser”) por “inverosimilitud”; el sentido corriente es “inconveniencia”.

[52] Koubé Chaban me ha comunicado en manuscrito este texto y los que siguen; los había registrado en uno de los tres poblados cherqueses de Jordania. En cherqués occidental, *Awš'eg'* o *Awš'eg'eg';* en kabardo, *Awš'əg'e.*

[53] Libro citado más arriba, nota 29 apartado *d)* del cap. I de esta tercera parte, (p. 655).

[54] También estos textos me han sido comunicados por Koubé Chaban; los había registrado en Jordania de boca de un cherqués (Chepsug) que decía tener 99 años.

[55] En un relato abjasio (cherqués occidental) dado en ruso por A. N. D’jačkov-Tarasov, “Abadzexi”, *Zapiski Kavkazskago Otdela Imper. Russkago Geograficeskago Obščestva,* XII (1903), 4, pp. 28-32, resumido en *LN.,* núm. 23 *b,* p. 88, el papel de “Alaǰuk” [= Aleǰ'əq°e] está cargado de otros elementos tomados del oseto Čelæxærton.

[56] “Skazanija o nartskix bogatyrjax u Tatar gorcev Pjatigorskago okruga Terskoj oblasti”, *Sbornik Materialov…* (*cf.* más arriba, nota 39 de este mismo capítulo), I (1881), 11, pp. 1-42.

[57] Sería de esperar, según la armonía vocálica, *Alyglar;* respeto la transcripción de Urusbiev.

[58] *Priključenija…* [*cf.* más arriba, nota 29, apartado *e)* del cap. I de esta tercera parte], p. 15. Además de los trabajos fundamentales de Š. D. Inal-ipa, sobre la epopeya narta de los abjasios, sobre todo “Ob Abxazskix nartskix skazanijax”, *Trudy Abxazskogo Instituta,* XXIII (1949), pp. 86-108, y *Abxazy* (1965^2), pp. 595-604, *cf.* Š. X. Salakaja, *Abxazskij narodnyj geroičeskij epos* (1966), pp. 37-108.

[59] *Priključenija…* , p. 52.

[60] *Ibid.,* p. 187 y s.

[61] “Iz čečenskix skazanij”, *Sbornik Svedenij…* (*cf.* más arriba, nota 21 de este mismo capítulo), IV, II, pp. 1-3.

[62] *LN.,* pp. 5-6.

[63] *-y* es el sufijo del plural de la “cuarta declinación” de la gramática oficial. El diccionario chechenio-ruso de 1961 escribe en el singular *närtxo, närt-erstxo; Noxčiyn fol'klor,* III [*cf.* más arriba, nota 29 apartado *f)*] del cap. I de esta tercera parte, p. 4, da las variantes chechenias *ästxo, ärstxo, ärtxo, ertxo, erštxo, erstxo, orxusto,* y para el ingush, *orstxo.*

[64] Pp. 455-456.

[65] *Cf. NK.,* pp. 371-373 = *LH.,* pp. 259-261 ["La fin des Nartes"].

[66] Čax Axriev, "Inguši", *Sbornik Svedenij…* (*cf.* más arriba, nota 21 de este mismo capítulo), VIII (1875), I, 2, pp. 38-40.

[67] *LN.,* p. 72 y s., resumido de Čax Axriev, art. cit. en la nota precedente, p. 35 y s.

[68] Habría que matizar según las provincias, pero no sería de ningún provecho para nuestro tema: en *Nartskij epos,* actas del primer coloquio de nartología (1957) (*cf.* más arriba, el antepenúltimo apartado de la nota 29 del cap. I de esta tercera parte, p. 655); *cf.* el informe de la señora U. B. Dalgat sobre las leyendas nartas en el Daghestán (incluidos los kumyks), pp. 155-174.

[69] En 1966 y en 1967, en Estambul, mi amigo Georges Charachidzé comenzó a registrar, de labios de un viejo emigrado ávaro del Cáucaso, relatos referentes a varios nartos, bajo nombres nuevos (Napir y Budaγ; Imač'), aventuras conocidas en Osetia y en Cherquesia (el duelo de Sawsərəqᵒe y de Totreš': la venganza del pequeño Aš'emez). Actualmente se esfuerza por precisar la fuente, que parece ser kabarda.

III. Los tres tesoros de los antepasados

[1] El tema no es georgiano. Según I. Javaxišvili, *Sakartvelos ek'onomiuri ist'oria* (1930), I, pp. 262-265, sin indicación de fuentes, fue el Georges Blanc (sobre el que puede verse mi artículo "Τιτυός", *Revue de l'Histoire des Religions,* CXI [1935], pp. 66-89) quien mostró a Salomón el modelo del arado.

[2] Véase la traducción en *LH.,* pp. 220-222. Aprovecho en este capítulo varios fragmentos de mi artículo "Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte", *Revue de l'Histoire des Religions,* CLVII (1960), pp. 141-154. Se encontrarán allí notas que no es posible reproducir aquí.

[3] Sin embargo, ningún episodio de la epopeya narta presenta a Xæmyc como un cobarde, ni por otro lado (*cf.* la escena siguiente) como un glotón. *Vid.* también más arriba, pp. 542-543.

[4] *Cf.* más arriba, p. 443, y *LN.,* núm. 45, p. 142 y s.

[5] Alusiones a la historia de la boda de Xæmyc y del nacimiento de Batraz, *LN.,* núm. 11, pp. 50-53; *NK.,* pp. 183-190 = *LH.,* pp. 173-179.

[6] Otro relato narto (*LN.,* núm. 7, p. 40) aclara este gesto: un héroe sorprende a su mujer y a su rival dormidos en igual actitud; no los despierta, pero invierte también la relación de las manos y las cabezas, porque "el hombre es más viejo que la mujer: por tanto, conviene que sea la mujer quien abrace al hombre con sus brazos y no el hombre quien abrace a la mujer".

[7] Aunque no tanto como en las tres lamentaciones de la introducción, se registra también aquí un poco de confusión, por sobreabundancia: así, en el enunciado de la condición *xærzærdautær,* “más modesto, de mejores maneras”, recarga inútilmente *qæbatyrdær,* “más valeroso”, que sólo introduce la respuesta de Xæmyc y la prueba de Batraz correspondiente. Asimismo, el enunciado de la segunda condición contiene la referencia inútil a la carga, al “peso de hombre”, *læǰy uary,* que debe soportarse hasta el fin con honor y orden, *kad æmæ radæj*.

[8] Este ardid se vuelve a encontrar en otro episodio de la carrera de Batraz, *cf.* más arriba, pp. 441-442, y también en varios relatos cherqueses extraños al ciclo de los nartos que me han sido transmitidos de Maykop.

[9] Bastante numerosos son los relatos trifuncionales que tienen dos tipos de variantes, el uno que pone de relieve el aspecto “amor, voluptuosidad, etc.”, y el otro el aspecto “riqueza, abundancia, codicia, etc.” de la tercera función. *Cf.* por ejemplo *Tarpeia* (1947), pp. 279-287 (más arriba, p. 250, y nota 12 del cap. I de la segunda parte, p. 634); *Heur et malheur du guerrier,* 1969, p. 93; y más adelante, pp. 579-580 y nota 12. Batraz es el más típico de los Æxsærtægkatæ: sobre la indiferencia respecto al adulterio en determinadas sociedades o clases militares, *cf.* las útiles consideraciones de Robert Flacelière, *L'Amour en Grèce* (1960), p. 113 y s. (Plutarco, *Licurgo,* 15, 11-15, etcétera).

[10] *Cf.* más adelante, pp. 508-510, 533, 539-540.

[11] Según la traducción de Chambry (Budé), con pocas modificaciones,

[12] *Cf.* “Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indoeuropéens”, *Latomus,* XIV (1955), pp. 183-185.

[13] Varios especialistas investigan las huellas de la tripartición funcional en Grecia: Lucien Gerschel, en mi *Jupiter Mars Quirinus* IV (1948), p. 176; L. R. Palmer, *Achaeans and Indo-Europeans* (1954); Francis Vian, *La Guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique* (1952), p. 257 y s., y “La triade des rois d'Orchomène “, *Collection Latomus,* XLV [= Homenaje a Georges Dumézil] (1960), pp. 215-224; Michel Lejeune, “Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens”, *ibid.,* pp. 129-139; Atsuhiko Yoshida, “Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce”, *Revue de l'Histoire des Religions,* CLXVI (1964), pp. 21-38; “La structure de l'illustration du bouclier d'Achille”, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* XLII (1964), pp. 5-15; “Sur quelques coupes de la fable grecque”, *Revue des Études Anciennes,* LXVII (1965), pp. 31-36; “Le fronton occidental du temple d'Apollon à Delphes et les trois fonctions”, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* XLIV (1966), pp. 5-11.

[14] Aristóteles, *Constitución de Atenas,* 56 (el arconte), 57 (el rey), 58 (el polemarca); *ibid.,* 3, 1-3, cronología legendaria, antes de Dracón, de la creación de los tres arcontes.

[15] *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase,* III (1965), pp. 84-94.

[16] *'adəyə-f,* "Antebrazo blanco", heroína cherquesa cuyo brazo es luminoso, y que desempeña un papel en las leyendas sobre el narto Sawsərəqºe.

[17] Libro citado más arriba [nota 29, apartado *d)* del capítulo I de esta tercera parte (p. 655)], núm. 4, pp. 278-281 (texto), pp. 281-282 (traducción rusa).

[18] *Cf.* más adelante, pp. 520-521.

IV. La guerra de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ

[1] Las versiones impresas son, por orden cronológico:

a) Vsevolod F. Miller, *Osetinskie Etjudy,* I (Moscú, 1882), núm. 14 ("Soslan æmæ Uryzmæg"), pp. 72-76 (texto oseto), pp. 73-77 (traducción rusa), p. 127 y s. (notas 111-120). Los nombres de las familias se escriben *Boiriatæ* (*cf.* más arriba, nota 5 del cap. II de esta tercera parte, p. 656) y *Æxsærtægkatæ* (*cf.* más arriba, nota 39 del cap. II de esta tercera parte, p. 658).

b) Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin, I: *Nartovskie narodnye skazanija* (Vladikavkaz, 1925), sólo en ruso, núm. 15 ("O bor'be nartovskix familij Axsartakkata i Borata", "Æxsærtægkatæ æmæ Boratæ"), pp. 81-86 (texto ruso), p. 86 y s. (notas).

c) Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin, II: *Digorskoe narodnoe tvorčestvo v zapisi Mixala Gardanti* (Vladikavkaz, 1927), núm. 13 ("Boriatæ æmæ Æxsærtægkatæ"), fasc. 1, pp. 42-46 (texto oseto, nn. 121-123); fasc. 2, pp. 38-42 (traducción rusa de G. A. Dzagurov).

d) V. I. Abaev, N. Bagaev, I. Jansev, B. Bociev, T. Efiev, eds., *Narty Kadǯytæ* (Ordjonikidzé, 1946), ("Æxsærtægkatæ æmæ Boræty xaest" [= "Guerra de los *Æ.* y de los B."]), pp. 298-303, traducido en *LH.,* pp. 254-259.

e) V. I. Abaev, *Iron adæmy sfældystad,* I (Ordjonikidzé, 1961), núm. 93 ("Boriatæ 'ma Æxsærtægkatæ"), pp. 307-311.

Uniformo la ortografía de los nombres de Æxsærtægkatæ y Boratæ.

[2] Escrito aquí *Kurd-Alæugon* (*cf.* la forma tátara más arriba, nota 31 del cap. II de esta tercera parte, p. 657). De los textos que conozco es el único que atribuye Kurdalægon a la familia de los Boratæ.

[3] Costumbre por la cual se entrega un niño a una familia extranjera, e incluso enemiga, para que lo críe (turco *ata-lyk,* 'paternidad'). El niño que ha sido educado de este modo, se denomina en os. *qan* (palabra tátara), kab. *q'an,* ch. occ. *qan, p'ºər* (pron. *p'q'ur);* al padre putativo se le denomina en os. *æmcek, (j)enceg* (palabra tátara).

[4] Animal lujurioso que conviene con la familia de la tercera función como asno (*cf. La Religion romaine archaïque* [1966], p. 277 y s.) y como lujurioso (*cf.* nota 9 del cap. III de esta tercera parte, p. 661).

[5] Por ejemplo, *NK.,* pp. 53-58 = *LH.,* pp. 60-65. Además, en el segundo texto manuscrito falta la prueba de la elocuencia, aunque la maldición parezca anunciarla.

[6] *Cf. LN.,* núm. 4, p. 31 (donde es Satana quien sale al encuentro de Uryzmæg disfrazada de hombre).

[7] *Zend Avesta,* II, p. 27, n. 53.

[8] "Les classes sociales dans la tradition avestique", *Journal Asiatique,* CCXXI (1932), p. 119 y s., citado aquí.

[9] V. I. Abaev, "Παντικάπαιον", *Izledvanija v čest na Akad. D. Dečev,* Academia Búlgara de Ciencias (1958), pp. 183-189.

[10] "À propos de la Plainte de l'Âme du Bœuf (*Yasna,* 29)", *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques,* Académie Royale de Belgique, 5ª serie, tomo LI (1965), pp. 23-51.

[11] *Cf.* Atsuhiko Yoshida, "Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique: Essai de mythologie comparée", *Revue de l'Histoire des Religions,* CLXVIII (1965), pp. 155-164.

[12] El páramo de Jællinge, en Jutlandia.

[13] Variante: "oro, plata y otras cosas".

[14] El texto no está claro y no lo aclaran ni el poema éddico ni la *Edda* de Snorri.

[15] *Cf.* la bibliografía (F. Liebrecht, R. Köhler, Bolte-Polívka) citada en Stith Thompson, *Motif-index of folk literature,*[2] 531, 5, 10, 2.

[16] Sueco ant. *froda* (f.), *frod* (n.) "abundancia", sueco dialectal *froda,* "engordar"; *frodig,* "abundante"; *frodlem,* "pene"; J. de Vries, en su *Altnordisches etymologisches Wörterbuch* (1957-1961), prefiere de modo razonable esta explicación a la antigua, que derivara la palabra de *fróđr,* "der Kluge, le sage".

[17] *Cf.* más arriba, p. 251. En Saxo Gramático, II, I, Frotho I encuentra las cajas vacías a la muerte de su padre *(1),* pero encuentra en una isla el tesoro guardado por una serpiente *(2)* que consigue obtener *(3)* y que lo convierte en rico *(4: repertae pecuniae regem locupletem fecere*). Veamos la "paz de Fróđi" transpuesta bajo el reinado de Frotho III (Saxo, IV, XV, 3): *cum iam terrae, sopitis bellorum incendiis, serenissimo tranquillitatis otio fruerentur. Creditum est tam profusae pacis amplitudinem, ubique aequalem nec ullis orbis partibus interruptam, non adeo terreno principatui quam diuino ortui famulatum fuisse, caelitusque gestum ut inusltatum temporis beneficium praesentem temporum testaretur auctorem.*

[18] Expresión idéntica a la del pasaje paralelo de Snorri: *mólu pær her at Fróđa, svá at a þeirri nótt kom þar sá sækonungr, er Mýsingr hét.*

[19] Antti Aarne y Stith Thompson, *The Types of Folktale* (1961^2) = *Folklore Fellows Communications,* núm. 185, tipos 566, 569; Stith Thompson, *Motif-index…,* D 1475. 1-4 (Magic object furnishes soldiers).

[20] Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine* (1887), II, p. 86, en las notas al núm. 42, “Les trois frères”.

[21] *Cf.* más abajo, pp. 574-578.

[22] *La Religion romaine archaïque* (1966), pp. 195-197 (Curtius; 2ª ed., pp. 202-203) y 238-240 (*suouetaurilia;* 2ª ed., pp. 248-251; *cf. Tarpeia* [1947], pp. 115-158).

[23] *La Religion romaine archaïque,* p. 329.

[24] *Sbornik Svedenij…* (*cf.* más arriba, nota 22 del cap. II de esta tercera parte, p. 657), IV (1870), 1, 3, pp. 1-5.

[25] *Ibid.,* p. 1, nota.

[26] *Cf.* más arriba, pp. 459-461.

V. Las tres mujeres de Uryzmæg

[1] Por ejemplo *LN.,* núm. 1, pp. 20-24; *NK.,* pp. 5-16 = *LH.,* pp. 24-32.

[2] *LN.,* núm. 2, p. 24 y s.; *NK.,* p. 20 y s. = *LH.,* p. 34 y s.

[3] *NK.,* p. 34 y s. = *LH.,* p. 44 y s.

[4] *Cf.,* p. ej., más arriba, pp. 550-551.

[5] *NK.,* p. 40 = *LH.,* p. 49.

[6] *Cf.* el libro citado más arriba [nota 29, apartado *d)* del cap. I de esta tercera parte (p. 655),] p. 253: “La reina de los prados (g. *Filipendula*), planta de la familia de las rosáceas, de flores bisexuadas, blancas, rojas o rosas, se llama, en adighe, “flor de Setenay”, *Setenay-qeγaγ;* los chepsugos la llaman *c'əś* y los bjedugos *zərkºepan*”.

[7] No creo pecar de indiscreto si digo que la señorita Mufti, hija del director de la Banca Central de Jordania, lleva con toda naturalidad este nombre tradicional.

[8] *Priključenija…* [*cf.* más arriba, nota 29 apartado *e)* del cap. I de esta tercera parte, (p. 655)], pp. 15·17.

[9] *NK.,* pp. 25-28 = *LH.,* pp. 39-42.

[10] Nótese de paso la atribución del *zond,* de la inteligencia, al más importante de los Æxsærtægkatæ: *cf.* más arriba, nota 10 del cap. III de esta tercera parte (p. 661).

[11] Especie de hidromiel muy fuerte, bebida de los héroes, muy frecuente en las leyendas nartas.

[12] *Cf.* más arriba, nota 9 del cap. III de esta tercera parte (p. 661).

[13] *Cf.* más arriba, pp. 99-103.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 115-118.

[15] “Skifskij byt i reforma Zoroastra”, *Archiv Orientální,* XXIV (1956), pp. 23-56.

[16] Solamente se encuentra el episodio del asno entre los osetos del sur, *NEON.* [*cf.* nota 29 del cap. I de esta tercera parte, apartado *b)* (p. 655)], pp. 129-131.

[17] *Cf.* más arriba, pp. 467-468, y nota 3 del cap. III de esta tercera parte, p. 660.

[18] Al menos por lo que se desprende de *Priključenija*… [*cf.* más arriba, nota 29, apartado *e)* del cap. I de esta tercera parte (p. 655)]. Puede ser que existan otras variantes que dispongan los personajes de modo distinto.

[19] *LN.,* núm. 5, pp. 32-34; *NK.,* pp. 34-39 = *LH.,* pp. 44-47, *cf.* más arriba, pp. 549-560.

[20] Como el texto dialectal corre el peligro de perderse en el *Bayk'ar,* lo reproduzco para uso de los armenólogos:

Mēg mart bntec əsac: "əm k'ior d-aṙnim!" Keγ-keγov t'ap'an vrēn: "Xayig, ēdbēs bēan č'-eγni… manč' mi ēdbēs bēan č'-eγni…" Jar č'-eγav, bntec əsac: "D-aṙnim!" Keγagan əsac: "K'iu meγk', k'iu viz!"

Tēōris sērapanti baṙavk'er žoγovec. cmeṙ ə. Mēg əsdinpar ciwn iger. Baṙavk'er əscin: "Pi, k'iu izner ldzi, na ciwn vari". Ēd z-or izner ldzec, ciwn gə-varə. Yərǰin ōr keγkeγov t'apa'n t'amaša. Mēgēl ōr baṙavk'er əscin: "Yasōrn ēl də-varis, yirek' ōr də-varis", Mēgēl ōr ēl varec, keγagan k'ič' igin t'amaša. Mēgēl ōrn ēl varec, ēl əsgi mart č'-igin t'amaša.

Baṙavk'er əscin: "tēōr g-aṙnis? aṙ. Irek' ōr k'iu pampasank'ut'in d-ēnin, yidev irek' avur ēl č'-ən xusi".

Ēn ə g-əsin k'rterēn: "Xohəlprē mahə giərd, ačēp sē rōz a", "k'iwr var axpōr bsagecin, ačēp [= *darōrinagut'iwn*] *irek' ōr dēsan".*

[21] Mis amigos kurdos desconocen el proverbio con el que termina el cuento. También es cierto que se trata de algunos limpiabotas y choferes de Estambul.

VI. Conclusiones y problemas

[1] *Vid.* ya una orientación en la tercera parte de *Loki* (1948), pp. 227-246 (edición alemana, considerablemente modificada en este punto [1959], pp. 184-200), en *Les Dieux des germains* (1959), cap. III ("Le drame du monde"), pp. 102-104, y en "Balderiana minora", en *Indo-Iranica* [= Miscelánea G. Morgenstierne] (1964), 3 ("La résurrection manquée de Baldr et les pleurs de toutes choses"), pp. 70-72.

[2] Reproduzco aquí un apartado del artículo de *La Table Ronde* citado anteriormente, nota 1 del cap. I de esta tercera parte, p. 651.

[3] "Les énarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus,* V (1946), pp. 249-255.

[4] "Iz poverij, predrazsudkov i narodnyx primet Armjan Ečmiadzinskago uezda", *Sbornik Materialov*… [*cf.* más arriba, nota 39 del cap. II de esta tercera parte (p. 658)], XVII (1893), II, p. 179; citado *LN.,* p. 181.

[5] *NK.,* p. 208 y s. = *LH.,* p. 192 y s.

[6] *NK.,* p. 212 = *LH.,* p. 195: *jæ qærœj fæsyrtæ sty Kadzitæ.*

[7] *NK.,* p. 215 = *LH.,* p. 197.

[8] *NK.,* p. 218 = *LH.,* p. 200. En otro relato, los nartos, una vez más en peligro entre otros gigantes, "cantaron con todas sus fuerzas y el sonido de su canto se alzó hasta Batraz. Éste se precipitó, y, cuando cayó sobre la montaña, las gargantas, los bosques y las llanuras resonaron con el estruendo de su acero" *(je'ndony zælangæj kamttæ, qædtæ æmæ bydyrtæ nyjjazælydysty), NK.,* p. 220 = *LH.,* p. 201.

[9] "Iz Osetinskix skazanij o Nartax", *Sbornik Svedenij…* [*cf.* más arriba, nota 21 del cap. II de esta tercera parte (p. 657)], IX, II, p. 21, n. 1; citado *LN.,* p. 178.

[10] *LN.,* núm. 19 *a,* p. 69.

[11] *LN.,* núm. 19, pp. 69-72 (cinco variantes osetas); de manera algo distinta, *NK.,* p. 259 = *LN.,* p. 231.

Cuarta parte

I. La elección

[1] Sobre las huellas de la estructura trifuncional en Grecia, *cf.* más arriba, nota 13 del cap. III de esta cuarta parte (p. 676).

[2] "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", en *Éventail de l'histoire vivante* [= Homenaje a Lucien Febvre], II, pp. 25-32; el juicio de Paris se trata en la p. 27 y s., que reproduzco aquí.

[3] "Structures augurales et tripartition fonctionelle dans la pensée de l'ancienne Rome, I. Carthage, Rome et les trois têtes", *Journal de Psychologie* (1952), pp. 48-58.

[4] No existe razón alguna para pensar, con L. Weniger, "Das Urteil des Paris", *Sokrates,* N. F., XI (1919), pp. 1-18, que en el juicio no participaban anteriormente más que dos concurrentes.

[5] Sobre esta polémica, véase la excelente exposición de Albert Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque* (1928), pp. 261-264 ("Querelle des déesses; juguement de Pâris"),

[6] Albert Severyns, "Pomme de discorde et jugement des déesses", *Phoibos,* V (1950-1951), pp. 145-172.

[7] A. Severyns, art. cit., p. 154, n. 17: "A mi juicio, la originalidad del poeta de los *Cantos ciprios* consiste en haber integrado definitivamente el episodio en el complejo épico de la guerra de Troya".

[8] *Cf.* la discusión en "L'idéologie tripartie, W. Pötscher y M. Van den Bruwaene", *Latomus,* XX (1961), pp. 524-529.

[9] "Le partage du monde dans la tradition iranienne", *Journal Asiatique,* CCXL (1952), pp. 455-463, con una "Note complémentaire", *ibid.,* CCXLI (1953), pp. 271-273 (rectificando la nota 1 de la p. 457 del artículo de 1952). Molé subraya, p. 456 y n. 5, que, aunque no se halle mencionada en las partes conservadas del Avesta, la "elección de los hijos de Frētōn" lo es sin embargo, brevemente, en textos pehlevis que resumen otros Nask extraviados (*Dēnkart,* VII, I, 26); también señala, p. 463, que, igual que la de los orígenes de Roma, esta leyenda irania combina un cuadro étnico, geográfico (país de Roma, Turán, Irán) y un cuadro funcional (riqueza, valentía, "ley y religión"). Vladimir Minorsky (*Encyclopédie de l'Islam,* s. v. "Turán ", col. 925) comete un error al considerar el carácter étnico como el único primario, "la interpretación" funcional como una innovación reciente (Molé, p. 460, n. 4): la unión de los dos cuadros está ya en el texto pehlevi del *Āyātkār i Jāmāspīk,* del cual no disponía.

[10] " 'What bird would you choose to be?' —a Medieval Tale." El título corresponde a otro grupo de variantes.

[11] *Cf.* más arriba, p. 109.

[12] *Kungar, Profeter och Harlekiner* (1961), pp. 36-42 ("Salomos vishet och Paris' dom").

[13] La exposición que sigue está tomada (modificada según Widengren) de mi artículo "L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible", *Kratylos,* IV (1959), pp. 97-118 (reproducido en apéndice en *Mythe et épopée* III (1973), pp. 305-330). En las notas se pueden hallar numerosas precisiones y discusiones que no vienen al caso aquí.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 184-185.

[15] Antes de la gran batalla de Kurukṣetra, Duryodhana y los Páṇḍava optan así por recibir de Kr̥ṣna, unos grandes ejércitos, los otros su apoyo personal. Habrá ocasión de seguir el tema de la elección entre dos ofrecimientos, o entre dos seres o grupos de seres sobrenaturales, desde el R̥gVeda (e incluso antes: *cf.* la gāθā avéstica de la elección y, generalmente, la importancia de la elección en el mazdeísmo) hasta la epopeya (e incluso más allá).

[16] *Cf.* la piedra de Fál en la lista de las joyas de los Tuatha Dé Danann irlandeses, *cf.* más arriba, nota 15, cap. I de la tercera parte, p. 653.

[17] "Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques", *Revue de l'Histoire des Religions,* CL (1956), pp. 55-92.

[18] Vicomte d'Arlincourt, *Le Pèlerin,* III (1842), p. 268 y s. ("Les pygmées, les pains et les verres"), resumido por L. Gerschel, p. 60.

[19] L. Gerschel, art. cit., p. 77.

[20] Puede compararse con una leyenda sajona, Haldtrich, *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürger,* p. 14 y s. ("Das billige Holz"): un campesino va a vender leña a la ciudad. Se encuentra con un anciano vestido de gris que le acon-

seja que no venda su mercancía a más de un kreutzer. El hombre obedece y acaba cediendo su leña a un comerciante que quiere darle además una pinta de vino. Pero el vino que consigue es primero turbio, luego de color rojo sangre, y al fin de un amarillo de oro y muy espeso. Se vierte el vino en el saco del campesino que, en el camino de vuelta, vuelve a topar con el anciano vestido de gris. Éste le explica que el vino turbio anuncia siete años de hambre, el rojo siete años de guerra, y que el amarillo le dará la felicidad. Ya en su hogar, el hombre descubre que el vino que ha sido derramado en su saco se ha transformado en monedas de oro. Sobre el simbolismo funcional de los colores entre los pueblos indoeuropeos, *cf.* Jan de Vries, "Rood, wit, zwart", *Volkskunde* (holandesa), II (1942), pp. 1-10; mis *Rituels indoeuropéens à Rome* (1954), III ("Albati, russati, uirides"), IV ("Vexillum caeruleum").

[21] *Cf.* más arriba, pp. 268-270.

II. El trío de las Macha

[1] *Jupiter Mars Quirinus* I (1941), pp. 217-219.

[2] Reproduzco igualmente parte de las notas gracias a la gentileza de Presses Universitaires de France. Paralelamente a la impresión del mencionado artículo, apareció en *Ogam,* VI, un estudio que coincidía, en líneas esenciales, con mi interpretación: J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha" (1, pp. 25-40; 2, pp. 75-86).

[3] H. d'Harbois de Jubainville, "Plan du Navan Fort, appelé en vieil-irlandais Emain-Macha", *Revue Celtique,* XVI (1895), pp. 1-7. R. A. S. Macalister, *The Archeology of Ireland* (1949[2]), p. 308, n. 2, dice que los planos publicados anteriormente "are superseded by the fine air photograph published in *Antiquity,* IV (1930), p. 456". En G. Fletcher, *Ulster* (1921), pp. 113-115, se lee: "The principal earthwork of the province, and one of the most important in Ireland is the great fort which lies about 1½ miles to the west of the city of Armagh. It is generally known os the 'Navan Fort', but its Irish name is *Eamhain Mhacha*. It was the royal residence of the king of Ulster and its foundation dates from about 300 B. C… The palace, as such, was destroyed, tradition says, about A. D. 332, after having been the chief royal residence of Ulster for over six hundred years. The remains consist of a great earthwork which forms an irregular circle about 850 ft. across. On the side nearest to Armagh the earthwork has been almost entirely 'improved' away, but on the western side, the wall and fosse are fairly complete. At the highest portion of the enclosure there is a large mound which has the appearence of a tumulus, and may be the place where Queen Macha was buried. Some distance from this is a ringfort which possibly represents the palace side. The whole enclosure contains about 11 acres".

[4] S. v. "Ard Macha", *Dindshenchas* en prosa: ms. de Edimburgo (finales del siglo XV), editado y traducido por Whitley Stokes en *Folk-Lore,* IV (1893), § 61, p. 480 y s., con indicación de los pasajes correspondientes de los demás manuscritos (p. 481) (*Book of Ballymote,* 400 *b; H. 3. 3* de Trinity College, 61 *b; B. of Lecan,* 510 *b,* y *Rennes,* 117 *b*); ms. de Rennes (mediados del siglo XIV), editado y traducido por él mismo en *Revue Celtique,* XVI (1895), § 94, pp. 44-46. *Dindsh.* en verso: *The Metrical Dindshenchas,* editadas con traducción por Edward Gwynn, IV [= Roy. Irish Academy, Todd Lecture Series, XI] (1924), pp. 124-126. El tratado de la *Conveniencia de los nombres* (de personas), *Cóir Anmann* (Wh. Stokes [y E. Windisch], *Irische Texte,* III 2 (1897) no incluye ninguna leyenda sobre las Macha ni su etimología.

[5] Las tres historias están en sucesión en el artículo *Ard Macha,* siendo su enlace la conjunción disyuntiva irlandesa *no,* "o bien", o el adverbio latino *a(i)liter.* Los restos de Navan Fort se hallan brevemente descritos en Estyn Evan, *Prehistoric and Early Christian Ireland* (1966), pp. 60-61, que se basa en excavaciones realizadas en 1961 y 1963; la superficie del recinto se estima en 18 acres.

[6] El único lugar donde se mencionan el relato y los versos correspondientes es el ms. de Edimburgo, *loc. cit.;* el resto de mss., incluyendo el de Rennes, no relatan más que el entierro de la primera Macha y el nombre que se da a la llanura, sin explicar su muerte; *cf.* más abajo, nota 30 de este mismo capítulo (p. 674).

[7] *Cf.* la sección V del *Libro de las conquistas* (*Lebor Gabála Érenn*), editado por R. A. S. Macalister (Irish Texts Society, XXXIX = L. G. Érenn, III [1937]-1940, pp. 115-206. Acerca de la breve noticia de Nenio, *Historia Britonum,* § 13 ("Nimeth filius quidam Agnominis…"), que no es más que una torpe y mal informada adaptación de la tradición irlandesa, *vid.* E. Faral, *La legende arthurienne,* I (Bibl. de l'É. des H. E., CCLV, 1929), pp. 198-202; traducción irlandesa en el *Leabhar Breathnach,* ed. y trad. por J. H. Todd (1848), § 9, p. 44. *Cf.* H. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mithologique irlandais et la mythologie celtique* (1884), cap. V, pp. 84-122: "Émigration de Nemed et massacre de la Tour de Connan". En su magna construcción historizante, *Early Irish History and Mythology* (1946), p. 75 y s. ("The Bolgic Invasion"), 475, 494 (n. 5), Thomas F. O. Rahilly encuentra naturalmente en las narraciones sobre Nemed el eco de sucesos históricos y polemiza contra la interpretación más libre de R. A. S. Macalister (*cf.* nota 9 de este mismo capítulo).

[8] *Lebor Gabála* (*cf.* nota anterior), V (en la refundición: §§ 249, 250 y 252 [= pp. 130-134]); en § 250 se dice que Macha murió en el duodécimo día de la llegada de Nemed a Irlanda y que "fue el primer muerto de la gente de Nemed en Irlanda"; *cf.* las estrofas 13-15 del poema XLI (pp. 170-172).

[9] Inscripción de Vaison, 1. 7: J. Rhŷs, *The Celtic Inscription of France and Italy* (1906), p. 13 (que traduce "Segomaros, hijo de Villonos, ciudadano de Nimes, ha

consagrado este lugar a Belesama"); G. Dottin, *La langue gauloise* (1918), p. 149 y s. *Cf.* los nombres de pueblos *Nemetae, Nemetes,* los *Matres Nemetiales, Nemeto-* y *-nemetum,* en la toponimia y los gentilicios. Irl. ant. *nemed glosa* a "sacrum sacellum" (ms. de Prisciano de Saint-Gall 13 *b* = Wh. Stokes y J. Strachan, *Thesaurus Palæohibernicus,* II [1903], p. 64); *cf.* el *Glossaire de Cormac,* trad. J. O'Donovan, ed. Wh. Stokes (1868), p. 121. En su "Introducción" a la sección V del *Lebor Gabála,* p. 115, R. A. S. Macalister dice: "The Celtic connexions of the Nemed story are shown by the name of the leader. He is distinguished as 'holy' —i. e. in the sense of the Latin *fas,* one privileged to enter religious assemblies… But the essentially religious element in the story has unfortunately caused its editors [of the *L. Gab*.] to sharpen their scissors: and so far as possible they have assiduously cut out everything which savoured of the paganism with which the story must have been originally charged. In fact, they have re-written the tale on the comparatively harmless lines of the Partholonian section [= section IV], so that the two groups of stories now look like doublets of one another".

[10] En Trinity College, Dublín; de mediados del siglo XII; el pasaje fue traducido y publicado por Wh. Stokes como suplemento segundo del *Dindshenchas* de Rennes, *Revue Celtique,* XVI (1895), § 161, pp. 279-283 ("Emain Macha"). Los *D.* de Rennes y de Edimburgo, s. v. "Ard Macha" [*cf.* nota 4 de este mismo capítulo (p. 668)] se empeñan en señalar la muerte de la segunda Macha (*cf.* más arriba, pp. 581-582, y nota 30 de este capítulo). En su extravagante libro, *Le Culte des héros et ses conditions sociales: Saint Patrick, héros national de l'Irlande* (1919), prologado desgraciadamente por Henri Hubert, S. Czarnowski confunde, con ocasión de esta muerte, la primera y la segunda Macha (p. 125, n. 3) y en las pp. 161 y ss. se abandona a su fantasía ("La fée Macha est elle-même une morte qui revient à la vie"!!!). No es cierto que los textos publicados por Windisch sobre la tercera Macha [más abajo, nota 18 de este mismo capítulo (pp. 671-672)] la conviertan en la "nieta de Manannan mac Lir, el gran dios del mar": en el primero se llama simplemente "hija de Sainreth [Particular], hijo de Imbath [uno de los nombres que se da al Océano, según el glosario de Cormac]", etcétera.

[11] Suprimo las indicaciones genealógicas relativas a estos tres reyes.

[12] Sobre la importancia de la sátira en Irlanda, comparada con ciertas situaciones indias, véase mi libro *Servius et la fortune: Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indoeuropéens du "cens" romain* (1943), cap. III: "La déposition du roi Bress et l'invention de la satire", §§ 9-10, pp. 221-241.

[13] Wh. Stokes, en una nota a su edición, la compara a *Odisea,* XIX, pp. 109-114, en donde se describe la beneficiosa actuación social y física (sobre las cosechas, los rebaños, la pesca…) del "buen rey": concepción muy conocida en el antiguo mundo celta y germano (*cf.* esp. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (1924). El texto significa

aquí, indudablemente, que el rey saliente tenía que dejar el poder sin engaño, sin conservar la más pequeña porción de esta fuerza mágica, necesaria a su sucesor para actuar beneficiosamente sobre la naturaleza. La última parte del estatuto me deja perplejo, aparte de la importancia que se otorgue a los colores en la etiqueta irlandesa (*cf.* los *varṇa* indios y los *pištra* avésticos) y, por lo tanto, en el mantenimiento del orden social hasta cierto punto. Acerca de la expresión *fír flatha, cf. fír fer* "verum virorum, la verdad humana", para significar el combate singular, leal, de igual a igual, con un hombre (*Táin Bó Cúalnge,* ed. por E. Windisch (1905), ll. 2909, 4706, 4733 y p. 72, n. 6; *Revue Celtique,* III [1877], p. 184 y s., y *Irische Texte,* I [1880], 550*b*-551*a,* s. v. "Fír"; M.-L. Sjöestedt, *op. cit.,* p. 98, define el *fír fer:* "El 'fair play' que es el código del honor militar y que no se puede transgredir sin deshonrarse"): tales expresiones implican el respeto a un estatuto, al sentimiento de un deber, contra el cual nadie puede cometer pecado, *col* (*cf.* más arriba, en el presente texto, y Tochmarc Etáine, *Irische Texte,* I, 126, § 11 de la versión del *L. nah Vidre,* a propósito de *fír flatha: acht ni ba issin tossud na fírflatha dogentar a col*), para decirlo en una palabra: noción muy aproximada al *dharma* de cada casta india. *Cf.* también la explicación de la *fírinne flatha* de *Feradach Feehtnach,* "el Justo", en el *Cóir Anmann,* § 107 (*Irische Texte,* III, 2 [1897], p. 332), y, sobre *fír flatha,* Myles Dillon, "The act of truth in Celtic tradition", *Modern Philology,* XLIV (1946-1947), p. 140.

[14] *Cf.* más arriba, nota 4 de este mismo capítulo, pp. 668-669.

[15] Indudablemente este aspecto bélico de Macha ha hecho dar este nombre a una de las tres Morrígna, diosas del campo de batalla: M.-L. Sjöestedt, *Dieux et héros des celtes* (1940), p. 44; M. J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha", *Ogam,* VI 1 (1954), p. 30, n. 16.

[16] Cimbaeth es, asimismo, el guerrero típico, el jefe, si no el fundador, de los paladines de la "Rama Roja" de Emain Macha; la primera estrofa de un poema del *Libro de Leinster* (E. O'Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish,* II [1873], p. 357) dice de él:

C., el Grande entre los jóvenes guerreros de Emain,
tomó las tierras señoriales de Tara;
el esposo de Macha la orgullosa,
jefe de los guerreros de la Rama Roja.

Sobre Cimbaeth y Macha, *cf. The Metrical Dindshenchas* [ed. por Gwynn, *cf.* más arriba, nota 4 de este mismo capítulo (pp. 668-669)], III (= Todd Lecture Series, X, 1924), p. 368.

[17] *Cf. Jupiter Mars Quirinus* I (1941), pp. 111-113. Sobre la ambigüedad del sáns-

crito *kṣatra,* paralela a la del irlandés *flaith*, *cf. Naissance d'archanges* (1945), pp. 147-153.

[18] Editado y traducido por E. Windisch, según un texto más breve del *Book of Leinster,* 125*b,* en *Berichte über die Verhandl. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig,* Ph.-hist. Classe, XXXIII (1881), pp. 340-347, con el título de "Die irische Sage Noinden Ulad". H. d'Arbois de Jubainville, en *L'Épopée celtique en Irlande* (1892), pp. 320-325, tuvo la extraña ocurrencia de hacer una adaptación francesa mezclando los dos textos de Windisch, en lugar de traducir con exactitud uno de ellos: dejó escapar multitud de detalles significativos. [Este texto acaba de ser editado, en *Celtica,* 1968, por V. Hull teniendo en cuenta todos los manuscritos.] Los *Dindshenchas* en prosa, *loc. cit.* [*cf.* más arriba, nota 4 de este mismo capítulo (pp. 668-669)], resumen parcamente la historia, que es una de las *Ramscéla,* narraciones preliminares a la *Táin Bó Cúailnge,* añadiendo que el verdadero nombre de esta tercera Macha era Grían Banchure "the Sun of Womanfolk" y explicando por su terrible aventura el topónimo "Ard Macha".

[19] Sobre el "mal de los Ulatos", *cf.* R. Thurneysen, *Die irdische Helden-und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert,* I (1921), pp. 359-363 (*"Ces Ulad,* der Schwächezustand der Ulter"), que da cuenta de algunas variantes tardías del relato. J. Vendryes creyó poder explicar el achaque femenino de los varones mediante el rito de la covada, tal como el texto de Heródoto sobre los enareos escitas ("La couvade chez les scythes", en *Comtes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* [1934], pp. 1-11), cosa que no deja de encontrar dificultades en Irlanda (M.-L. Sjöestedt, *op. cit.,* p. 39) y en Escitia (*cf.* mi artículo "Les enarées scythiques et la grossesse du Narte Xæmyc", *Latomus* [1946], pp. 249-255). De hecho, la leyenda de la tercera Macha contiene muchos elementos que recuerdan la historia del narto Xæmyc y de su "melusiniana" mujer, pero el "estado femenino" que resulta de la imprudencia del marido sorprende a éste mismo y constituye una verdadera transferencia del embarazo.

[20] *A* (*i*)*thech* designa a un miembro de la clase dominante más baja, una subdivisión de los campesinos *bó aire: Críth Gablach,* ed. D. A. Binchy (1941), pp. 28, 74, 77 (la palabra también tiene el sentido de "vasallo", y de gigante; etimología oscura: H. Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen* (1909), I, p. 112, § 67, Anm. 2). El esposo de la tercera Macha se califica en el *Book of Leinster* [E. Windisch, art. cit. más arriba, nota 16 de este mismo capítulo (p. 671), de *briuga cétach,* "granjero céntuplo", es decir, "rico". Su nombre es Crunn (Crund) en los *Dindshenchas* en prosa (*loc. cit.* más arriba, nota 4 de este mismo capítulo (pp. 668-669)], Crunniuc en el *Book of Leinster,* Cruind (luego Crundchu y Cruncu) en el *Harleian MS* y en el *Dindshenchas* en verso. K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography,* I, I (1906), p. 536, propone, de acuerdo con los términos galeses, *cruind,* "niggardly".

[21] Riqueza y descendencia mostrándose a la vista del padre: dos bienes pertenecientes a la tercera función.

[22] Rasgo análogo en la historia del narto Xæmyc y de su mujer (*cf.* más arriba, nota 18 de este mismo capítulo).

[23] En el Cáucaso (abjasios, ubijs, cherqueses) se cuenta una leyenda de fundación a propósito de una fiesta de primavera en honor de Akhin *(Aχən),* genio protector del ganado y de la fecundidad, en los términos siguientes. Cierto día, un clan enemigo hizo una correría en la región donde se encuentra el bosque sagrado de Akhin, y se llevó gran número de cautivos. De regreso, por las montañas, los agresores hicieron un alto y, según es costumbre en el Cáucaso, improvisaron una fiesta de cantos y danzas a la cual obligaron a participar a los cautivos, en contra de la costumbre. Una de ellas, que estaba embarazada, rogó que la dejaran en paz, pero no le hicieron caso y tuvo que bailar. Rompiendo a llorar, gritó: "¡Akhin, bailo en contra de mi voluntad!" Al momento se abrió la tierra y se tragó a los sacrílegos atacantes. Pero entre ellos hubo uno, miembro de la familia abjasia de los Tssbé, que rogó a Akhin a su vez: "¡Si vuelvo a casa cada tres años, llevaré una vaca a tu bosque para el sacrificio!" Se salvó y a raíz de este voto se instituyó una fiesta (N. F. Dubrovin, *Istorija vojny i vládyčestva Russkix na Kavkaze,* I, SPbg [1871], pp. 103 y ss.). En mayo de 1954, entre los últimos ubijs de la región de Manyas (Turquía), yo mismo recogí una descripción muy detallada de la fiesta, que publiqué en *Journal Asiatique,* CCXLIII (1955), pp. 39-45.

[24] Explicación del nombre de Emain Macha: *emuin, emain* significa "gemelo", emparentado con el sánscrito *yama* (avéstico *yəma),* del mismo significado, y con el letón *jumis,* "fruto doble"; *cf.* R. Thurneysen, Z. *f. vergl. Sprachforschung,* XXXII (1893), p. 566 (relacionando al lat. *aemulus* < **adyemolo);* A. Meillet, "Lettone jumis", *Studi Baltici,* I (1931), pp. 115-117 (*cf.* Vendryes, *Revue Celtique,* XLVIII [1931], p. 426 y s.).

[25] El nombre de "novena" *(noinden)* de los ulatos, y la cifra "nueve" parecen haber sido introducidos en la leyenda por deturpación de *ces nóiden,* "dolor de hijo" (*nóiden,* gen. de *nóidiu,* "hijos"): R. Thurneysen, *op. cit.* [más arriba, nota 19 de este mismo capítulo (p. 672)], p. 360 y s.

[26] Reflexión encaminada a explicar la singular posición de Cúchulainn en la epopeya de *Táin Bó Cúailnge:* él solo debe enfrentarse al ejército de Medb y Ailill que invade el Ulster.

[27] *Cf.* J. Gricourt, "Epona-Rhianon-Macha" [*cf.* más arriba, nota 2 de este mismo capítulo (p. 668)].

[28] *Slúag, slóg,* evoca la idea de tropa guerrera, de un ejército o de un "agmen"; el derivado *slúagad* significa "batalla".

[29] Puede que en la mitología haya ocurrido el mismo proceso que, en Escandina-

via y sólo en Escandinavia, ha dividido en dos una diosa de los Æsir (1ª función), *Frigg,* y una diosa de los Vanir (3ª función), *Freyja,* la diosa germánica **Friyyō* (cuyo nombre sólo conserva de modo regular *Frigg),* que fuera de Escandinavia quedó en posición única, a un tiempo "soberana" (*Frea* en la leyenda que explica el nombre de los lombardos) y "Venus" (*Fryyadagaz* = "Veneris dies"); gran cantidad de rasgos perfectamente conocidos presenta a las dos diosas no en su rango sino en sus aventuras como una duplicación: especialmente sus esposos, el auténtico y germánico común *Ođinn* para Frigg, y para Freyja el artificial y puramente escandinavo *Óđr,* "sacado" de *Óđin.*

[30] El esposo de la tercera Macha, tal como el de la princesa, se llama "hijo de Agnoman": ¿restos de una antigua identidad? Th. O'Rahilly, *op. cit.* [más arriba, nota 7 de este mismo capítulo (p. 669)], p. 350, n. 2, no admite más que una sola Macha: "Note that Macha, after whom Emain Macha and Ard Macha were named, is variously said to have been wife of: 1. Nemed, leader of the Bolgic invasion; 2. Cimbaeth, of the descendants of Ir, and 3. Cruinn or Cruinniuc, of the Dal Fiatach". Pero, represéntese como se represente la "tripartición" de una Macha prehistórica, sus tres tercios documentados están muy caracterizados. Por no haber recurrido al único texto explícito [el *Dindshenchas* de Edimburgo: *cf.* más arriba, nota 6 de este mismo capítulo (p. 669)], M.-L. Sjöested no ha podido comprender el verdadero carácter distintivo de la primera, "la Vidente", y por el hecho de que se haya dado el nombre de esta Macha a una de las llanuras roturadas por Nemed, ha visto un carácter "agrario" que, ciertamente, no existe en el personaje. Además, no hay nada "sexual" en la segunda Macha, la Guerrera: la lujuria de los hijos de Dithorba sucumbe por el contrario ante su *nert,* su fuerza que es lo único que la caracteriza.

[31] "L'unité en trois personnes chez les celtes", en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1935), pp. 314-341.

[32] Desde mi primera publicación sobre la tripartición funcional, "La préhistoire des flamines majeurs", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII (1938), p. 198, n. 1, he señalado la necesidad de distinguir, en la colección de Vendryes, los casos de "triplicación intensiva" y las tríadas de valor clasificativo o sintético, más interesantes. También puede ser que una "tríada homogénea" represente (desde el punto de vista de la estructura trifuncional) un análisis de uno de los tres niveles o de una parte de uno de los niveles (por ejemplo, para los dioses soberanos, los védicos Mitra, Aryaman, Bhaga; los romanos Júpiter, Juventa y Término).

III. Las tres opresiones de la Isla de Bretaña

[1] Las pp. 1-3 reproducen las pp. 177-182 de “Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indoeuropéens”, *Latomus,* XIV (1955), pp. 173-185.

[2] O bajo el influjo de *Llawereint* (J. Rhŷs, T. O’Rahilly).

[3] Sigo el texto del *Red Book of Hargest,* en J. Gwenogvryn Evans, *The White Book Mabinogion,* Pwllheli, 1907, pp. 96-100; traducción en J. Loth, *Les Mabinogion*[2], I, 1913, pp. 231-241. Otra versión (*“brut*-version”) ha sido publicada por G. J. Visser en *Études Celtiques,* I, 1956, pp. 261-271 (los argumentos aducidos, p. 261, contra la antigüedad de la materia no parecen convincentes). Las tres plagas son presentadas en el relato en dos ocasiones. La primera se nos da a conocer sin misterio y de un modo inmediato, tanto en su causa como en sus efectos; las dos restantes nos son dadas a conocer en primer lugar únicamente en sus efectos y la causa de las mismas sólo es puesta de manifiesto por la consulta que Llevellis hace a su hermano Lludd.

[4] Sobre la interpretación histórica que del combate de los dos dragones han dado los galeses, véase J. Loth, *op. cit.,* p. 236, n. 1; sin embargo, *cf.* n. siguiente.

[5] La lucha de los dos dragones en el aire, uno de los cuales al verse en peligro lanza un grito “tormentoso” (*y dymhestlus diaspat,* p. 100, l. 1 del texto de G. Evans), con consecuencias esterilizantes para toda la naturaleza (incluso tierra, agua y árboles) puede que sea trasposición de un antiguo mito tormenta-batalla.

[6] En *Yasna* IX, 22 (*cf. Yašt V,* 86: Anāhitā), Haoma otorga fuerza y poder a los guerreros valientes, ilustre prole a las parteras, “inteligencia y sabiduría” a quienes estudian las Escrituras (E. Benveniste, *Journal Asiatique,* CCXXX [1938], p. 542). En *Dēnkard,* VII, I, 36 (articulado con 25 y con 32), el personaje en que se encarna el “tercio de primera función” de la Gloria (*x*ᵛ*arr*) perdida por Yam, el ministro Ōšnar, se define por su saber y su inteligencia, *Mythe et épopée* II, 1971, p. 286. En muchas lenguas indoeuropeas, el brujo es “el que sabe”: armenio, *gēt;* ruso, *znaxar', ved'- ma,* etc., y en sánscrito, el buen brahmán es *evaṃvid,* el que “sabe así”, tal como debe saberse. *Cf.* más arriba, pp. 59-61, 473-474, y tercera parte, cap. III, p. 661, nota 10.

[7] También en el País de Gales el rey Math, hijo de Mathonwy, mago ilustre, y en Escandinavia, Heimdallr, el dios primordial, poseen un oído maravilloso.

[8] Nótese que esta tiranía —al igual que *drauga,* la mentira, o la negación de los contratos verbales *cor mbel*— perjudica a la sociedad en la zona del *habla;* según parece, los indoeuropeos habían avanzado mucho en sus especulaciones sobre la lengua y sobre la palabra verdadera: *cf.* las reflexiones finales en *Servius et la Fortune* (1943), pp. 241-244.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 141-143.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 272-274; Bress, cautivo, compra su vida revelando ciertos secretos agrícolas después de la batalla de Mag Tuired. Igualmente, al final de la tercera rama del Mabinogi (J. Loth, *Les Mabinogion,* 1 [1913], p. 170 y s.) la mujer-ratón, como rescate, debe prometer la prosperidad agrícola.

[11] Los galeses y los irlandeses han usado y abusado en toda ocasión del fácil recurso de la tríada para clasificar conceptos, consejos y leyendas, y sería ocioso pretender rastrear, por ejemplo, huellas de concepciones triples precristianas entre las numerosas tríadas de las leyes galesas medievales. Sobre el número "tres", *cf.* ahora W. Deonna, "Trois superlatif absolu, à propos du taureau tricornu et de Mercure tricéphale", *L'Antiquité Classique,* XXIII (1954), pp. 403-428, pero hay que distinguir bien entre las triplicaciones intensivas y las tríadas clasificatorias [*cf.* más arriba, nota 32 del cap. II de esta cuarta parte (p. 674)]).

[12] *Ancient Laws of Ireland,* I (1865), p. 50; reedición crítica por R. Thurneysen, *Zeitschrift für Celtische Philologie,* XVI (1927), p. 176: *Ataat teora aimsera imbi bailethach* (K. Meyer, *Contributions to Irish Lexicography,* I, I (1906), p. 147: "mad" de *baile,* "madness, frenzy") *in bith: rechuairt* (Thurneysen, *ZCP,* XIX, p. 127) *duinebath, tuarathlia coctha, fuaslucud cor mbél.*

[13] *Mortlac, gorta.*

[14] *Ancient Laws of Ireland,* III (1873), p. 12.

[15] *Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters,* ed. por J. O'Donovan, I (1856[2]), p. 274 (y nota 9), y textos paralelos; *cf.* H. d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle mythologique irlandais* (1884), p. 256 y nota l.

[16] Según Thurneysen, *tuarathlia* es propiamente "eine Flut, eine Überschwemmung, die bis an die Dachböden steigt".

[17] *.i. a sena ocus a nemaititiu,* "negándolo y no reconociéndolo" (el acuerdo garantizado por una promesa verbal).

[18] *Cf.* mi artículo "La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort", *Revue de l'Histoire des Religions,* CXXII (1940), pp. 125-133.

[19] Las pp. 589-594 reproducen con algunas modificaciones los párrafos 14-16, pp. 292-298 de "Les 'trois fonctions' dans le R̥gVeda et les dieux indiens de Mitani", *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques,* Académie Royale de Belgique, 5ª serie, XLVII (1961).

[20] "Traditions indoiraniennes sur les classes sociales", *Journal Asiatique*; CCXXX (1938), p. 543: "En una clara fórmula se evoca el triple peligro —invasión, hambre e impiedad— que amenaza a la existencia de la sociedad sin la protección de Ahuramazdā. Ningún testimonio documentaba hasta ahora esta frase que nos informa, con la expresiva nitidez de lo involuntario e indirecto de su expresión, que la sociedad aqueménida,

al menos en sus principios, estaba sometida a las mismas divisiones que existen todavía en la antigua leyenda de los escitas (*cf.* más arriba, pp. 429-432) y que formaba el cuadro siempre animado de la comunidad zoroástrica". Divisiones ideales, por lo menos.

[21] Kaj Barr, *Avesta* (1954) (en danés), p. 35 y s.: "Desde el punto de vista del soberano *drauga* es ante todo, naturalmente, la deslealtad consigo mismo… Cuando Cambises marcha en campaña contra Egipto, el pueblo le fue infiel, 'hubo *drauga* en el país' [*Béhistoun,* I, l. 34]. Es el *drauga* lo que impulsa al falso Smerdis a la rebelión [*ibid.,* l. 39, *adurujiya*]…" Darío afirma explícitamente [*Béh.,* IV, ll. 33-37]: "Tales son las provincias que se rebelaron. El *drauga* fue lo que las hizo alzarse *(hamiçiyā)* de tal modo que engañaron *(adurujiyašan)* al pueblo; … oh tú, que serás rey mañana, guárdate mucho del *drauga*… si piensas: 'Que mi país esté seguro *(duruvā)*'".

[22] Colección Budé, I (1920), p. 87.

[23] Además de la discusión del uso hindú de esta dualidad, *Kratylos,* IV (1959), p. 109 y s. (*cf.* más arriba, nota 11, cap. I de esta cuarta parte (p. 667)]; *vid.* más arriba, pp. 569-570, la glosa al Senchus Mór, "muerte por epidemia o por hambre".

[24] La estrofa se completa con una fórmula generalizante, con la expresión ambigua *áṃhas,* "tribulación": "Āditya, protegednos de *áṃhas",*

[25] L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes,* IV (1958), p. 117; también yo, independientemente, *Kratylos,* IV (1959), p. 109, n. 3.

[26] Antes de un último verso que generaliza la demanda de protección en un *urú śárman,* una "amplia protección".

[27] Posiblemente trifuncional: el rey que sacrifica bien a Indra *ná vyathate…, ā́ stavanaír ájati hánti vṛtráṃ, kṣéti kṣítīḥ* (rad. *kṣay-,* "vivir en paz y prosperidad") *subhágo nā́ma púṣyan.*

[28] A esta serie de amenazas corresponde la serie de artificios mediante los cuales, en el tercer libro de los *Gesta danorum,* de Saxo Gramático, Otino, queriendo obtener el amor de Rinda, o por lo menos la posibilidad de obtener de ella un hijo que pueda vengar la muerte de Baldero, trata primero, bajo la apariencia de un guerrero, de seducirla con la brillantez de sus *victorias* (IV, 1, continuado en 4); después, bajo el aspecto de un artesano, mediante unas *joyas* (IV, 2-3). Después de haber fracasado con estos dos procedimientos, enloquece a la muchacha con un encantamiento escrito (*cortice carminibus adnotato);* finalmente se presenta como una mujer entendida en medicina y se aprovecha de ello para violarla (IV, 5-7). El texto en cuestión "amplifica" sin duda un tema más simple, ordenado según el mismo esquema que las amenazas de Skírnir (un poema escáldico dice que el dios recurrió a la magia, al *seiðr, cf.* más arriba, primera parte, cap. I, p. 613 nota 13), para poseer a Rindr: J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* II, 1957², p. 80).

IV. Conclusiones y problemas

[1] Uno de los investigadores más calificados para esta búsqueda comparativa, Myles Dillon, no ha publicado aún el resultado de sus indagaciones. *Cf.* también Alwyn D. Rees, "Modern evaluation of Celtic narrative", *Proceedings of the International Congress of Celtic Studies* (1963), pp. 31-61.

[2] Una cómoda presentación de los documentos ofrece, con un comentario bien ponderado, Reinhold Trautmann, *Die Volksdichtung der Grossrussen,* I. *Das Heldenlied (die Byline)* (1935): pp. 215-222 (núm. 15, Volch Vseslavjevič), pp. 254-267 (núms. 20-23, Svjatogor), pp. 234-239 (núm. 17, Das Lied vom wunderbaren Pflüger).

[3] *The Growth of Literature,* II (1936), p. 33 (Volx), 29 (Svjatogor), 33 (Mikula).

[4] *Pesni sobrannyja P. N. Rybnikovym,* A. E. Gruzinskij (ed.) (Moscú, 1909-1910^2, 3 vols.). El primer tomo contiene los núms. 1-102. La primera edición, no tan bien dispuesta, apareció en 4 vols. entre 1861 y 1867.

[5] "Mikula, le prodigieux laboureur", *Revue des Études Slaves,* XI (1931), pp. 149-170.

[6] "Svjatogor ou Saint-Mont le géant", *ibid.,* XII (1932), pp. 160-201.

[7] "Les bylines russes", *Revue des Cours et Conférences* (30 de marzo de 1932), pp. 673-694; los pasajes citados se encuentran en las pp. 691 y ss.

[8] Ocurre, sin embargo, que las burlas que Mikula dirige a los compañeros de Vol'ga y al mismo Vol'ga les afectan en lo que hace la excelencia, la "función" de Volx-Vol'ga, la inteligencia, *mudrost'*. En Rybnikov, núm. 3 (v. 130 y 149; p. 13 y s.): "Ah, Vol'ga Svjatoslavgovič! ¡Tu valiente družina no es mala *(nemudraja)*!" "¡Estúpido *(glupyj)* Vol'ga Svjatoslavgovič!"

[9] Rybnikov, núm. 51, p. 318 y s.; el texto, que proviene de Leontij Bogdanov, el primer informador, bastante deficiente, de Rybnikov, se halla transcrito en líneas continuas, aunque esté visiblemente en verso. Esta variante se encontrará traducida en francés en Louis Jousserandot, *Les Byline russes* (1928), p. 37 y s., y adaptada en Francisque d'Armade, *Héros légendaires de la Russie,* s. a. (anterior a 1914), p. 132. En la mayor parte de las numerosas variantes de la "curación de Il'ja", estos consejos de prudencia también aparecen, pero los adversarios que deben evitarse no figuran en ninguna parte tan claramente como aquí.

[10] Jean Batany, "Des 'Trois Fonctions' aux 'Trois États'", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* 1963, pp. 933-938; Joël Grisward, con el mismo título, en *La Nouvelle École,* 21-22, 1972-1973, pp. 81-82, quien crea un estado de opinión diferente de la de Georges Duby, que ha sido desarrollada luego en *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècle, premier essor de l'économie européenne,* 1973, especialmente pp. 187-191. Daniel Dubuisson prosigue sus investigaciones sobre una posible filiación de la teoría medieval a partir de las sistematizaciones celtas.

NOTAS DE 1974

P. 615, n. 31. Actualmente disponemos de una traducción inglesa de "La carta de Tansar", por Mary Boyce.

P. 166 y passim. Escribo *Dyu* por corrección gramatical, arrepintiéndome de *Dyau* (válido únicamente para el nominativo *Dyauḥ*), que resulta menos extraño a los ojos acostumbrados a *Zeus.*

P. 207, l. 6 desde abajo. Probablemente Alf Hiltebeitel tiene razón al ver en el desenfreno de Aśvatthāman en el canto X, en el que Rudra, encarnado y poseído por Śiva, degüella a todos los héroes en el campo de los Pāṇḍava, una trasposición de la escena mítica en que Rudra (Śiva) devasta el sacrificio al que no ha sido invitado y mutila a los asistentes, los dioses: pp: 105-122 de "The Mahābhārata and Hindu Eschatology", *History of Religion,* núm. 12 (noviembre de 1972), pp. 95-135. En la primera parte de este artículo, el autor señala un error que cometí (*Mythe et épopée* I, 1ª ed., p. 37, l. 10 desde abajo; p. 228, l. 3 desde abajo y p. 229, primer párrafo), pero saca de él consecuencias que no implica (puede uno darse cuenta en los mismos pasajes, corregidos, de la segunda edición). Respecto a la tercera parte del artículo, *cf.* más arriba, p. 264, nota 12 (modificada).

P. 234, l. 2. Jean Naudou me recuerda (enero de 1972) *ŚatapathaBrāhmaṇa* II, I, 2, 11: "Pues en verdad Indra también es llamado *Arjuna,* this being his mystic name" (Eggeling), y comenta: "Podría entenderse la palabra *guhya* en el sentido de nombre 'oculto', es decir, de nombre bajo el cual se esconde Indra, sobreentendido en el itihāsa, pero parece tratarse de otra cosa muy distinta, puesto que el texto añade: 'for who dares to use his (the god's) mystic name?'".

P. 294, *l. 17.* De una carta de Robert Lucot (diciembre de 1970): "A propósito de *domus Remi,* me parece que no puede ser la *domus Augusti,* teniendo en cuenta el texto de Suetonio, *Diu. Aug.,* 72, 2. Pero el mismo Suetonio, 39, 4, dice: *Mtem plum Apollinis in ea parte Palatinae domus excitauit,* etc., y creo que Lugli ha mostrado que *domus Augusti* y *templum Apollinis* comunicaban: reconciliación de Rómulo y Remo".

P. 294, ll. 21-32. En su atento informe, *Rivista di Studi Classici,* XVII (1969), pp. 101-103 (al que debo las correcciones hechas aquí, p. 318, ll. 2-3, y 319, ll. 10-13 desde abajo), Raoul Verdière me objeta que, en el texto que cito de la *Eneida,* el verbo al que se refiere *olim* está en futuro, mientras que, en Propercio, *sustulit*

(v. 9) está en pasado. Pero aquí Propercio-guía no se halla en la misma situación que el Júpiter-profeta de Virgilio: lo que era "futuro" en los comienzos de Roma se ha convertido ya en "pasado" cuando Propercio la señala con el dedo al *hospes;* ¿podía significar esta relación con otros términos?

P. 295, l. 6 desde abajo. Verdière (nota anterior) da a *cum* (v. 18) el valor "aunque" y traduce: "Nadie se preocupó por iniciar la búsqueda de dioses exóticos, aunque la multitud (romana) tembló, inquieta por lo que le reservara el culto de sus padres".

Pp. 295-297, a propósito de los vv. 17-20 de Propercio, véase por último G. Binder, "Compitalia und Parilia, Properz, 4, 1, 17-20", *Museum Helveticum,* XXIV (1967), pp. 104-105.

P. 328, l. 4 desde abajo. Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms,* 1963, pp. 133-143. "Juno's Versöhnung". Ese libro es objeto de útiles consultas sobre varios puntos tratados en este capítulo, p. 362, l. 13 desde abajo (el personaje Latino), Buchheit, pp. 86-100, desde otro punto de vista, "Die Deutung der Gestalt des Latinus in Buch 7"; p. 364, l. 10 (Alecto), Buchheit, pp. 101-102 (comparación de la ύσσα más matizada del *Heracles* de Eurípides y del Alecto —"das Böse an sich"— de Virgilio); p. 459, n. 65 (relaciones entre Augusto y Apolo), Buchheit, p. 155, n. 21 (importante bibliografía). Numerosas observaciones útiles se hallan en *Virgiliana, Recherches sur Virgile,* publicadas por H. Bardon y R. Verdière, 1971; véase sobre todo J.-P. Brisson, "Temps historique et temps mythique dans *l'Énéide",* pp. 56-69.

Pp. 338, *ll. 4-15.* Estos juramentos, sobre todo la significación que en ellos se da a Apolo, han sido objeto de una interesante polémica: véase bibliografía y la conclusión correcta a mi entender, en J. Fontenrose, "The Gods invoked in epic oaths, Aeneid XII, 175-215", *The American Journal of Philology,* 89 (1968), pp. 20-38.

P. 646, final de la n. 43. Véanse ahora las originales reflexiones de J.-P. Brisson, "Le 'pieux Énée' ", *Latomus,* XXXI (1972), pp. 379-412.

P. 651, n. 3. La reparación hecha a la República Autónoma de los Chechenios y de los Ingushes se ha proseguido: en diciembre de 1972, con ocasión del cincuentenario de la creación de la URSS, le fue concedida la orden de la Revolución de Octubre "por haber trabajado activamente para el establecimiento y la consolidación del poder soviético y contribuido a la aniquilación del enemigo" durante la última guerra.

Pp. 428, ll. 5-30, y 652, nn. 5-7. Los historiadores osetos contestan las opiniones de Kovalewsky, "anticuadas", y me reprochan el haberlas yo utilizado; ellos han adecuado la historia de su país al modelo marxista: matriarcado, *vojennaja demokracija,* etc. Niegan la autenticidad de *wacajrag.*

P. 428, ll. 6-8, desde abajo. De otro modo en Jordanés, XI, 72 (*pileati* y *capillati*); *cf.* pp. 301-302 de G. Dagron, "Une lecture de Cassiodore-Jordanés", *Annales* (1971), pp. 290-305, y la discusión, p. 323, n. 1, de L. Marin, "More et Cassiodore-Jordanés", *ibid.,* pp. 306-326.

P. 655, n. 29, d) (Cherqueses accidentales). Entre 1968 y 1971, el mismo autor publicó en siete tomos gr. en 8º (con un total de 2 400 páginas) el original de las variantes de todos los relatos, en verso y en prosa, reunidos en los Archivos Folclóricos de Maykop, bajo el título *Nartχer, Adəğe epos.*

Pp. 466-483 (sobre todo pp. 471-472). Mantengo sin ninguna alteración el presente desarrollo, y en general todo el capítulo, pero debo advertir al lector que un importante hallazgo por uno de mis jóvenes colegas, aún inédito, va a modificar la perspectiva de las tres funciones en esta leyenda, restituyendo los banquetes y el dominio del estómago a la tercera, y situando los "celos controlados" (*cf.* las tres condiciones de la reina Medb en Irlanda). Quizás incluso haya que arrebatar a los osetos la paternidad de la leyenda. La demostración es rigurosa, pero no me corresponde a mí.

P. 473-476 (y 661, n. 14). La cuestión griega acaba de ser excelentemente tratada (con una amplia bibliografía), junto con otros problemas relacionados con ella, por Richard Bodéus, "Société athenienne, sagesse grecque et idéal indo-européen", *L'Antiquité Classique,* XLI (1972), pp. 453-486: a este estudio hay que acudir en adelante.

Pp. 520-523, sobre todo p. 520, ll. 10-14. G. Calame-Griaule y Görög-Karady han publicado en los *Cahiers d'Études Africaines,* XII (1972), pp. 12-75, un estudio de gran alcance, "La calebasse et le fouet: le thème des 'objets magiques', en Afrique occidentale". En ese territorio, el tema se presenta sólo con dos objetos uniéndose (la primera y la segunda funciones en el objeto de la segunda para los cuentos políticos, y la segunda y la tercera en el objeto de tercera para los demás). Los autores creen que esa reducción puede estar relacionada con la oposición "macho-hembra", esencial en África, pero no se pronuncian (p. 74) respecto a la zona de origen del cuento.

P. 547. Félix Lecoy me señala este pasaje de J. bin Gorion, *Der Born Judas,* vol. II ("Vom rechten Weg"), p. 25:

"Se cuenta de Rabbi Akiba que había alcanzado la edad de cuarenta años sin saber nada de la doctrina. Luego de casar con la hija de Kalba Sabna, ésta le dijo: 'Ve a Jerusalén y haz que te enseñen la Escritura'. Otros relatan la historia del modo siguiente: la mujer de Akiba le dijo a éste: 'Entrégate al estudio'. Él le respondió: 'Se burlarán de mí que soy tan mayor y no sé nada en absoluto'. La mujer le dijo: 'Vas a ver muy pronto algo asombroso'. Y añadió: 'Tráeme un

asno con la espalda desollada'. Akiba se lo trajo. La mujer cubrió la espalda del animal con tierra y sembró en ella semillas de berro. Algún tiempo después aparecieron las flores. Entonces Akiba llevó su asno al mercado y toda la gente se burlaba de él. Regresó al día siguiente, y la multitud se divirtió todavía con el espectáculo. El tercer día, Akiba continuó llevando consigo el asno, pero nadie le prestó atención. Entonces su mujer le dijo: 'Ve y entrégate al estudio. El primer día se reirán de ti; el segundo se reirán; el tercero, dirán: "Es su modo de ser'."

Las indicaciones bibliográficas de bin Gorion, añade Lecoy, están tan embrolladas que no siempre resulta fácil determinar de dónde sacó sus cuentos. En cuanto al relato citado, procede sin duda de las dos fuentes siguientes: *a) The Sefer ha-Maasiyoth,* ed. Gaster (Ramsgate, 1896), § CXLVII b (texto del siglo IX o X a lo sumo, fecha del manuscrito); *b) Midrash ha-Gadol,* "Exodus", pp. 36-37, ed. Hoffmann (Berlín, 1913), edición de un manuscrito originario del Yemen, siglo XIV. La historia del matrimonio de Akiba estaría relatada en el Talmud de Babilonia (Sabbat VI) y en el de Jerusalén (Sabbat VI, también), pero no sabría decir si en él figura el episodio del asno. *The Exempla of the Rabbis* de Moses Gaster (Londres, 1924), pp. 88-89, núm. 148, refieren también un relato análogo, o más bien aluden a él, por desgracia sin dar detalles: "Temía [si iba a la escuela] que se burlaran de él, pero su mujer le demostró, con un ejemplo concreto ('by practical example'), que la gente sólo se ríe una o dos veces, luego se acostumbra a lo que ve". Gaster da, p. 217, una extensa lista de referencias.

P. 668, n. 3. Los restos del Navan Fort se hallan brevemente descritos en Estyn Evans, *Prehistoric and Early Christian Ireland* (1966), pp. 60-61; en él se hace un inventario de las excavaciones realizadas en 1961 y 1963; la superficie del cercado se estima en 18 acres.

P. 580, l. 16. Sobre *nemed* y las palabras con ella emparentadas (nombres de lugar, etc.), *cf.* sobre todo Chr. Guyonvarc'h, *Ogam,* XII (1960), pp. 185-197: *"Nemos, nemetos, nemeton,* les noms celtiques du 'Ciel' et du 'Sanctuaire'".

P. 670, n. 13. Sobre *fír flatha, cf.* Myles Dillon, "The Hindu act of truth in Celtic tradition", *Modern Philology,* XLIV (1946-1947), p. 940; del mismo autor, "The archaism of Irish tradition", en *Reprints in Irish Studies,* del American Committee for Irish Studies, University of Chicago, núm. 5 (1969); mi *Mythe et épopée,* II (1971), pp. 189-290 y 308-309.

P. 672, n. 20. A propósito de *a(i)thech,* H. Pedersen lo ha asimilado al bret. *ozac'h;* sobre este término, *cf.* las noticias en *Ogam,* XIV (1962), pp. 622 (G. Pinault) y 623-624 (E. van Tassel Graves); XV (1963), pp. 103-105 *(id.).*

ÍNDICE ANALÍTICO*

* El resumen del Mahābhārata (pp. 34-41) no figura en este índice. Para localizar fácilmente los términos del mismo, conviene tener en cuenta que *æ* cuenta como *a e; g°* viene detrás de *go;* ə aparece como última letra del alfabeto; χ después de *x,* y Þ a continuación de *t.*

ÍNDICE GENERAL

Tercera parte
TRES FAMILIAS

Cuarta parte
ÉPICA MINORA